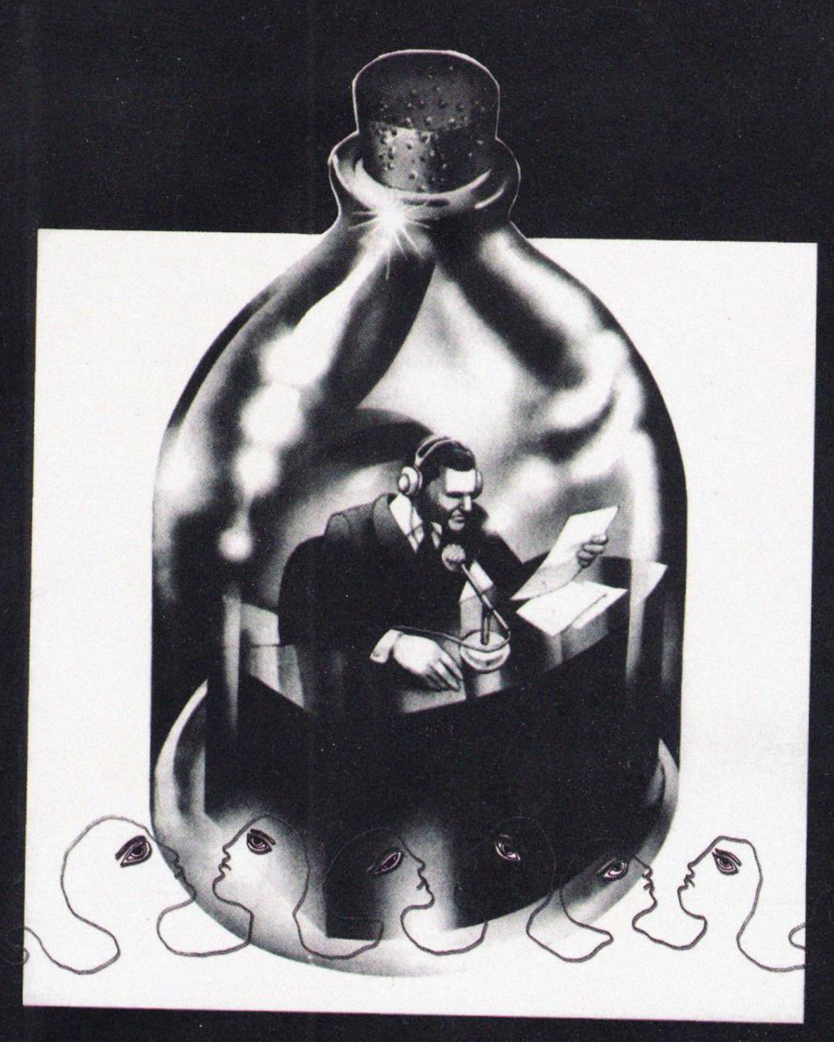
جــون رولـــز

قانــون الشــعوب

و «عود إلى فكرة العقل العام»



ترجمة : محمد خليل

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

1074



قانون الشعوب

و

"عود إلى فكرة العقل العام"

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٠٧٤
- قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام
- چون رولز
- محمد خليل
- الطبعة الأولى ٢٠٠٧

هذه ترجمة لكتاب :

The Law of Peoples

by John Rawls

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084

المشروع القومى للترجمة

قانون الشعوب

و

"عود إلى فكرة العقل العام"

تأليف : چون رولز
ترجمة : محمد خليل



٢٠٠٧

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

خليل ، محمد
قانون الشعوب و"عود إلى فكرة العقل العام" / تقديم
چون رولز ؛ ترجمة محمد خليل ؛ القاهرة - المجلس الأعلى
للثقافة - المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٧
٢٤٨ ص ؛ ٢٤ سم
١ - السياسة - نظريات .
(أ) خليل ، محمد (مترجم)
(ب) رولز ، چون (مقدمة)
(جـ) العنوان .
٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٢٣٠٩٥ /٢٠٠٧
الترقيم الدولى I.S.BN. 977 - 437 - 111 - 9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

الفهرس

مقدّمة المترجم 7
تقديم 13
قانون الشعوب :
- مقدمة 17

الجزء الأوّل

القسم الأول من النظريّة المثاليّة

(١) قانون الشعوب باعتباره يوطوبيا واقعيّة 31
(٢) شعوب وليس دولاً .. لماذا؟ 43
(٣) وضعان أصليّان 48
(٤) مبادئ قانون الشعوب 54
(٥) السلام الديمقراطى المستقرّ 62
(٦) مجتمع الشعوب الليبراليّة - العقل العام لهذه الشعوب 72

الجزء الثانى

القسم الثانى من النظريّة المثاليّة

(٧) التسامح إزاء شعوب غير ليبراليّة 91
(٨) توسيع نطاق قانون الشعوب ليشمل شعوبًا هرميّة سمحة 95
(٩) المجتمعات الهرميّة التشاوريّة السمحة 104

(١٠) حقوق الإنسان 111
(١١) تعليقات على النهج المتبع فى وضع قانون الشعوب 114
(١٢) ملاحظات ختاميّة 118

الجزء الثالث

النظريّة اللامثاليّة

(١٣) مبدأ الحرب المشروعة : الحقّ فى شنّ الحروب 129
(١٤) مبدأ الحرب المشروعة: السلوك فى الحروب 134
(١٥) المجتمعات المغلوبة على أمرها 145
(١٦) العدالة التوزيعيّة بين الشعوب 153

الجزء الرابع

خاتمــة

(١٧) العقل العام وقانون الشعوب 171
(١٨) التوافق مع عالمنا الاجتماعى 174

٢

عَودٌ إلى فكرة العقل العام

(١) فكرة العقل العام 184
(٢) مضمون العقل العام 191
(٣) الدين والعقل العام فى المجتمعات الديمقراطيّة 199
(٤) المشهد العريض للثقافة السياسية للمجتمع 203
(٥) الأسرة جزء من البنية الأساسيّة 206
(٦) مسائل حول العقل العام 214
(٧) الخلاصة 223

مقدمة المترجم

جون رولز من أعلام الفلسفة السياسيّة المعاصرة، أحدث كتابه الفذ "نظرية للعدالة A Theory of Justice" الذى ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٧١، دويًا هائلا فى الأوساط الفكريّة. وأصبح أستاذ الفلسفة فى جامعة هارفارد - الذى عرف بالتواضع الجمّ والابتعاد عن الأضواء، ولا يعرفه سوى تلاميذه وزملائه - فيلسوفًا ذائع الصيت، لا يخلو أىّ كتاب فى الفكر السياسى من إشارة إلى إنجازاته. حقّق الكتاب نجاحا هائلا لا تصل إليه عادة الكتب الجادّة (ربّما باستثناء كتاب ستيفن هوكنز A Breief History of Time الذى بيعت منه ٦ ملايين نسخة)، ناهيك بعمل فى فكر سياسى متخصّص، وبيعت من "نظريّة للعدالة" فى الولايات المتحدة وحدها ٣٠٠٠٠٠ نسخة. ونظرية للعدالة هو أهم كتب چون رولز، والمرجع الأساسى لفلسفته. وقد ظهر عام ١٩٧١ فى ذروة حرب ڤيتنام، وأصبح مرجعا لا غنى عنه لدارسى الفلسفة والقانون والعلوم السياسيّة، لا يخلو كتاب فى فروع المعرفة تلك من الإشارة إليه والتأثر به تأييدا أو نقدا. وخلال عشر سنوات من ظهور "نظريّة للعدالة" كانت أفكار رولز عنصرا مهمًا فيما يقرب من ألفى كتاب تعالج جانبا أو آخر من فلسفته. ويندر الآن أن تجد كتابا فى الفلسفة السياسيّة لا يذكر اسم چون رولز.

ولكن أهميّة "نظرية للعدالة" فى نظر مؤرّخى الفلسفة المعاصرة لا تقتصر على ما تتضمّنه من مفاهيم جديدة. إذ ظهر الكتاب فى فترة عانت فيها الفلسفة السياسيّة، خاصة فى الفكر الأنجلوساكسونى، من خمول وركود هو إلى الموت أقرب. وفى السنوات السابقة واللاحقة للحرب العالمية الثانية تراجعت الفلسفة السياسية وتراجع دورها إلى هامشيّة لا يكاد يلحظها أحد. أصبح الاهتمام الأوّل حينذاك للمنطق واللّغة،

بينما أهمل شأن قضايا تمس الحياة الإنسانية أخطر ما تمس، مثل الحريّة والمساواة وحقوق الإنسان، وجاهدت الفلسفة السياسيّة لتجد لها بشق الأنفس موضعا لقدم فى الفكر المعاصر. وبينما كانت الفلسفة السياسيّة فى حالة الاحتضار هذه جاء كتاب "نظريّة للعدالة" ليبعث فيها الحياة من جديد. كان ظهور هذا العمل الفذّ علامة فاصلة فى تاريخ الفكر المعاصر، وبعثًا جديدًا للاهتمام بمفاهيم العدالة ومبادئها، والعناصر المقترنة بها؛ لإقامة نظم اجتماعية تحقّق العدالة للبشر، والحرية والمساواة وتكافؤ الفرص والحقوق الأساسيّة.

لم يكن چون رولز، مع تلك الإنجازات الفكريّة العظيمة القيمة، موهوبا فى حسن البيان وسلاسة الأسلوب، و"نظريّة للعدالة" كتاب طويل ومعقّد. رغم ذلك كان بارعًا فى صياغة تعبيرات صارت جزءًا من اللغة الشائعة، مثل "الوضع الأصلى" و "ستار الجهالة" . والكتاب الّذى أعرضه على القارئ العربى فى الصفحات التالية "قانون الشعوب" أقل تعقيدًا وإن لم يكن نموذجًا لحسن البيان، وقد جاهدت فى الترجمة ما استطعت أن أنقل إلى القارئ أفكار رولز فى عبارات سلسة يسيرة المنال لغير المتخصّص فى الفلسفة، وذلك دون الابتعاد عن الدقّة الواجبة. ولعل المدخل المناسب لقراءة "قانون الشعوب" هو الإشارة فى إيجاز شديد إلى الأفكار الأساسيّة فى "نظرية للعدالة"، بوصفه أهم كتب رولز والبناء الأساسى لفلسفته.

الاهتمام الأساسى فى "نظريّة للعدالة" هو ما يسميه رولز المشكلات الكلاسيكيّة للنظريّة السياسيّة الحديثة، ومشكلات حول أسس الحريّات المدنيّة الأساسيّة وحدود الواجب أو الالتزام السياسى. وبينما كان الاتجاه المسيطر على الفكر الليبرالى فى الثلاثة أرباع الأولى للقرن العشرين هو نظريّة المنفعة العامة، حيث يسعى رولز إلى إحياء مفهوم العقد الاجتماعى، والتراث الفكرى لچون لوك وجان جاك روسّو وكانط، وقد تأثّر فكر رولز بالأخير أكثر ما تأثّر. وإن كان هناك مبدأ واحد يمثّل الأساس الّذى تدور حوله فلسفة رولز، هذا المبدأ هو أن الحقوق السياسيّة والمدنيّة للفرد حقوق لها حرمة لا تنتزع . وآمن رولز - مقتفيا خطى كانط - أن أكثر سمة تميّز الطبيعة

البشريّة هو قدرتنا على أن نختار بحريّة الغايات الّتى نسعى إلى تحقيقها. يترتّب على ذلك أن الواجب الأوّل للدولة تجاه مواطنيها هو أن تحترم هذه القدرة على الاستقلال الذاتى، وأن تترك للمواطنين حريّة العيش وفقا لاختياراتهم الذاتيّة، وأن تعاملهم وفقا لعبارة كانط "كغايات وليس كوسائل" . الواجب الأوّل للدولة الليبراليّة هو أن تحمى الحريّات المدنيّة الأساسيّة للفرد، والتى لا يوجد شىء يمكن أن يعوّض عنها.

يستحدث رولز أساسا للعقد الاجتماعى فكرة "الوضع الأصلى"، وهى فكرة جوهريّة لفهم فلسفته. إنه يطلب منّا أن نتخيّل موقفا تجتمع فيه مجموعة من الأفراد للاتفاق على البنية الأساسيّة لمجتمع يوشكون أن يصبحوا مواطنين فيه. ولكى تكون اختياراتهم - المبادئ الّتى تحكم تعاقدهم على بنية المجتمع - اختيارات محايدة، يستحدث رولز ما يسميه "ستار الجهالة" الذى يحجب عن أطراف التعاقد كل ما يحتمل أن يوثر عليهم، ويجردّهم من الزمان والمكان؛ إذ ليست لديهم أى معرفة بأصلهم العرقى، بما إذا كانوا ذكورًا أو إناثًا، لا يعرفون الطبقة الاجتماعية التى ينتمون إليها، حظهّم من الثروة، مواهبهم وقدراتهم، معتقداتهم الدينيّة وتصورهّم للحياة الخيّرة. ستار الجهالة يحجب عن أطراف التعاقد أى معرفة بوضعهم يمكن أن تجعل اختياراتهم منحازة. وبحجب هذه المعرفة يصل أطراف التعاقد بالضرورة إلى مبادئ للعدالة يسميها رولز "العدالة كإنصاف" ، وهى مبادئ تضمن ما يسميه أعلى حد أدنى ممكن من الحريّة والثروة وتكافؤ الفرص. بصفة خاصّة سيختار أطراف الوضع الأصلى مبدأين للعدالة، المبدأ الأوّل يملى أن يكون لكل شخص أوسع نطاق من الحريّات الأساسيّة يتماشى أو يتّفق مع حريّات مماثلة للآخرين، أما المبدأ الثانى فهو أن يتم ترتيب اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون فى مصلحة الأقل حظًا، وأن ترتبط بمهن ومجالات عمل متاحة لكل من لديه القدرة أو هو على استعداد لأن يبذل الجهد المطلوب. الدولة محايدة بين مختلف طرائق الحياة، بينما ترعى فى سياستها الاقتصادية خير الأقلّ حظًا ورفاهته .

ليس ما قلت فى الفقرة السابقة تلخيصا لفلسفة رولز عن العدالة الاجتماعية، فذاك أمر يتجاوز نطاق هذا التمهيد بكثير، بل هو مجرد إشارة لما يعنيه ببعض المفاهيم التى استحدثها فى فلسفته. وقد وجّهت إلى رولز انتقادات بأنّه فى "نظريّة للعدالة" ركزّ على العدالة بين أفراد مجتمع ما، يسميه المجتمع المحلّى، مكتفيا بإشارة خاطفة إلى مسألة شديدة الأهميّة فى عالم اليوم، تلك هى العدالة فى نطاق دولى، ومبادئ العدالة فى العلاقات بين الأمم والشعوب. ويذكر أنّه ما إن يتم التوصّل إلى مبادئ العدالة كما تنطبق على البنية الأساسية للمجتمع المحلّى وعلى الأفراد، فإنه يمكن التوسّع فى فكرة "الوضع الأصلى" لنفكّر فى الأطراف على أنّهم ممثلون لأمم مختلفة، يختارون معا وتحت "ستار الجهالة" مبادئ العدالة التى تحكم العلاقات بين تلك الأمم. وقد تجاوب رولز مع تلك الانتقادات بعدم اهتمامه الاهتمام الكافى بقضية العدالة الدوليّة، ونشر فى الفترة الأخيرة من حياته عددا من المقالات والمحاضرات حول هذا الموضوع. ويسعى فى كتاب "قانون الشعوب" الّذى ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٩٩، إلى أن يوسّع نطاق أفكاره حول العدالة – ومستخدما نفس المنهج الّذى اتّبعه فى "نظريّة للعدالة" – لتشمل الساحة الدوليّة. ومن أهم الإضافات فى هذا العمل أن يدخل ضمنْ المجتمعات المقبولة فى قانون الشعوب، والّتى يسمّيها مجتمعات جيّدة التنظيم، ليس فقط المجتمعات الليبراليّة بل مجتمعات أخرى تقليديّة يسمّيها decent hierarchical peoples وهذه مجتمعات تحترم فقط الحد الأدنى من الليبراليّات التقليديّة، مثل حريّة التعبير وحريّة العقيدة الدينيّة، وقد ترجمتها فى النص العربى للكتاب : مجتمعات هرميّة سمحة، وأرجو أن تعكس كلمة "سمحة" ما يعنيه رولز بكلمة decent . والمجتمعات الليبرالية والمجتمعات الهرمية السمحة تشكل معا ما يسميه مجتمعات جيدة التنظيم، وتندرج العلاقات بين تلك المجتمعات تحت "النظريّة المثاليّة". الأنواع الثلاثة الأخرى من المجتمعات التى يشير إليها رولز هى المجتمعات الخارجة على القانون، والمجتمعات المثقلة الكاهل التى تئنّ تحت وطأة ظروف غير مواتية، وسميّتها فى النص العربى "مجتمعات مغلوبة على أمرها"، ثم المجتمعات الاستبداديّة، حتى ما يسمّى منها بمجتمعات المستبد العادل، وهذه الأنواع الثلاثة الأخيرة مجتمعات غير

جيّدة التنظيم، وتدخل تحت نطاق "النظريّة اللامثاليّة". ويكرّس رولز كتابه "قانون الشعوب" لوضع مبادئ العدالة التى تحكم العلاقات بين تلك الشعوب. ويوسّع نطاق فكرة العقد الاجتماعى، مع مفهومى الوضع الأصلى وستار الجهالة، للتوصّل إلى مبادئ عامّة يمكن بل ويجب أن تقبل من المجتمعات الليبراليّة والمجتمعات السمحة على أنّها المعيار لتنظيم العلاقات فيما بينها. ويشمل الكتاب عملين، الأوّل هو قانون الشعوب الّذى أشرت إليه، والثانى "عودٌ إلى فكرة العقل العام"، وهو أكثر ما كتب رولز عن كيف يمكن لديمقراطيّة دستوريّة حديثة – قائمة على أساس مفهوم سياسى ليبرالى -- أن ينظر إليها على أنّها نظام مشروع ومقبول، فى نظر مواطنين ينتمون إلى معتقدات ومبادئ دينيّة أو فلسفيّة أو أخلاقيّة لا تقبل نظامًا ليبراليًا شاملاً. ويقدّم رولز مفهوم overlapping consensus بمعنى: إجماع من أصحاب مذاهب ومعتقدات متباينة ومتعارضة، على قبول نظام ديمقراطى حديث، وقد ترجمت مفهوم overlapping consensus فى النص العربى بعبارة "إجماع الفرقاء"، وآمل أن تعبّر عن المعنى الّذى قصده رولز.

ومن إنجازات رولز الأخرى، إلى جانب نظريّة للعدالة وقانون الشعوب، كتابه عن "الليبراليّة السياسيّة Political Liberalism" عام ١٩٩٣، ويسعى فيه إلى أن يأتى بجديد فى تاريخ الفكر الليبرالى، يميّز بين الليبراليّة من حيث هى فلسفة فى الحياة والليبرالية من حيث هى مبدأ سياسى. الليبراليّون فى العادة يؤسّسون دفاعهم عن الحريّة والمساواة على افتراضات مسبقة حول طبيعة الفرد والحياة الخيّرة، ولكن رولز يعالج الليبراليّة كمبدأ سياسى فقط، مبدأ لا يعتمد على أفكار مثيرة للخلافات حول طبيعة الإنسان أو المعتقدات الدينيّة أو الأخلاقية. الليبراليّة عند رولز ليبراليّة سياسيّة تستجيب لقيم أقل إثارةً للخلاف، من قبيل قيم المعاملة بالمثل، قيم الإنصاف والاحترام المتبادلين. وهكذا يمكن لمفهوم للعدالة الذى يضرب بجذوره فى القيم الليبراليّة عن الإنصاف والحريّة أن يصبح وأساسا لإجماع بين أصحاب المعتقدات والآراء المختلفة والمتعارضة، أساسا لما يسميه رولز "إجماع الفرقاء".

وربّما يجدر بى أن أضيف أنّ چون رولز – الّذى ولد فى ٢١ من فبراير ١٩٢١ – بعد حصوله على درجة الماجستير فى الفلسفة من جامعة برنستون، خدم جنديًا فى الجيش الأمريكى فى السنتين الأخيرتين من الحرب العالمية الثانية، ولم يكن بعيدا عن مسرح إلقاء القنبلة الذريّة على هيروشيما ونجازاكى، حيث ينتقد فى كتابه "قانون الشعوب" القرار الأمريكى باللجوء إلى هذه الوحشيّة انتقادا عنيفا، ويعجب من تبريره بأنه كان قرارا ضروريًا للإسراع فى إنهاء الحرب، ومن ثم إنقاذ أرواح الأمريكيّين، وكأن أرواح الألوف من اليابانيين كانت أقل قيمة وأرخص ثمنا من أرواح الأمريكيّين. ويرى أن القرار لم يكن له أى مبرّر عسكرى، لأن اليابان كانت قد أدركت حينذاك أنّها قد خسرت الحرب، وكان قادتها بإيحاء من الإمبراطور على استعداد لقبول مفاتحات أمريكيّة للاتفاق على شروط التسليم، ولكن تلك المفاتحات لم تحدث أبدا. كانت الولايات المتّحدة فى نظر رولز مدينة للشعب اليابانى بأن تعرض عليه شروطا للتسليم بدلا من إسقاط القنابل الذريّة. كذلك نراه ينتقد تشرشل ويعتبره بعيدا عن أن يكون رجل دولة، لقراره بقصف مدن ألمانيّة وقتل المدنيّين، فى وقت بات فيه واضحا أن ألمانيا قد خسرت الحرب ولا يشكّل ما بقى منها خطرا على الحلفاء.

لقد توفّى چون رولز، وهو فى نظر الكثيرين أهم فيلسوف سياسى فى القرن العشرين، فى ٢٤ نوفمبر عام ٢٠٠٢ عن عمر يتجاوز ٨١ عامًا.

محمد خليل – لندن – نوفمبر ٢٠٠٦

تقديم

تراودنى بين الحين والحين منذ أواخر الثمانينيات رغبة فى معالجة ما سمّيته "قانون الشعوب" بمزيد من التوسّع والتفصيل. اخترت منذ البداية كلمة "شعوب" بدلا من "أمم" أو "دول"، لأنىّ أردت أن أنظر إلى الشعوب على أن لها سمات تختلف عن سمات الدول، إذ ترتبط فكرة الدول فى المفهوم التقليدى بسلطتين للسيادة (٢-٢) ، لذلك لم تكن فكرة مناسبة. وكرّست فى السنوات التالية مزيدا من الوقت لهذا الموضوع. وفى ١٢ من فبراير عام ١٩٩٣ - وهو يوم عيد ميلاد لنكولن- ألقيت محاضرة Oxford Amnesty Lecture بعنوان "قانون الشعوب". وقد أتاحت لى تلك المحاضرة الفرصة كى أذكّر الحاضرين بعظمة لنكولن (وهذا ما فعلته فى الملاحظات الختاميّة)، لكننى لم أكن بأى حال راضيا عما قلته حينذاك، أو ما فعلته بالنصّ المنشور للمحاضرة. وقد نشر النص الأصلى فى مجلد On Human Rights:The Oxford Amnesty Lectures, 1993, ed. Stephen Shute and Susan Hurley(New York: Basic Books,1993} . لم يكن من الممكن أن أوفى الموضوع حقّه فى محاضرة واحدة. كذلك لم تكن الأفكار التى طرحتها حينذاك قد تبلورت بدرجة كافية، كما كانت عرضة للتفسير الخاطئ. وقد أكملت النص الحالى خلال عامى ١٩٩٧ و ١٩٩٨، (أعدت كتابة المحاضرات التى ألقيتها فى ثلاث حلقات دراسية فى جامعة برنستون فى إبريل ١٩٩٥)، وتناولت فيها الموضوع على نحو واف وبمزيد من التفاصيل.

فى الوقت نفسه وقبل المراجعة النهائية للنص، كنت قد أكملت كتابة "عَودٌ إلى فكرة العقل العام" "The Idea of Public Reason Revisited" ونشر فى مجلة University of Chicago Law Review (العدد ٦٤ - صيف عام ١٩٩٧). ثم أعيد نشره ضمن

كتاب "Collected Papers" ، نشرته هارفارد يونيفرستى بريس (١٩٩٩). وذلك البحث هو أكثر ما كتبته تفصيلا عن الأسباب التى تجعل قيود العقل العام، كما تتضمنّها الديمقراطيّات الدستوريّة الحديثة القائمة على تصوّر سياسى ليبرالى (وهى الفكرة التى ناقشتها للمرة الأولى فى "الليبراليّة السياسية" "Political Liberalism" فى ١٩٩٣)، قيودا يمكن إلى حد معقول أن يقبلها أصحاب الآراء الشاملة الدينيّة وغير الدينيّة على السواء. كما أوضحت أن فكرة العقل العام جزء لا يتجزأ من "قانون الشعوب" الذى يتوسع فى فكرة العقد الاجتماعى لتشمل "مجتمع الشعوب"، كما يضع المبادئ العامّة التى يمكن، بل ويجب، أن تكون مقبولة لدى المجتمعات الليبراليّة وكذلك لدى المجتمعات غير الليبراليّة (شريطة أن تكون ما أسميه مجتمعات سمحة) كمعيار ينظّم سلوك تلك المجتمعات مقابل إحداها الأخرى. لهذا السبب أردت نشر بحث "عود إلى فكرة العقل العام" مع "قانون الشعوب" فى مجلّد واحد. إذ يمثلان معًا ذروة تأملاتى عن الكيفيّة التى يمكن بها للمواطنين فى الشعوب المعقولة أن يعيشوا جنبا إلى جنب فى عالم تسوده العدالة.

هؤلاء الّذين ساعدونى عبر السنين على أن تؤتى جهودى ثمارها تلك، أكثر من أن أستطيع أن أذكرهم جميعا بالاسم. لكنّنى أودّ أن أشكر بصفة خاصّة إيرين كيلى وت. م. سكانالون و بيرسى ليهننج و توماس بوج و تشارلز بيتز. أود أن يعرفوا جميعا كم أقدّر ما قضوه من وقت فى مراجعة المسوّدات العديدة لهذا العمل، وإلى أى مدى اعتمدت على تعليقاتهم العميقة الثاقبة.

أودّ كذلك أن أعرب عن شكرى الخاص لصموبل فريمان، الذى وافق مشكورا بعد أن تولّى مهمّة تحرير كتابى Collected Papers ووضع له الكشّاف، على أن يضع كذلك كشّاف المجلّد الحالى. وقام بذلك العمل بشكل رائع ودقيق ومتخصّص.

أخيرا اشعر أنّنى مدين بشكر فائق لصديقى وزميلى بيرتون دريبون، الذى وافته المنيّة فى يوليو من العام الماضى. لقد أفادنى أعظم فائدة فى تطوير أفكارى وفى التنظيم والإيضاح والاستغناء عن الأفكار التى بدا أنّها قد تؤدّى إلى شىء

من اللبس. وخلال السنوات الثلاث الأخيرة من مرضـــى، بذل هو وزوجتى ماردى جهدا لا يكلّ فى حثّى على أن أتمّم هذا العمل، إلى جانب تقديم مقترحات لا يمكن حصرها تتعلّق بتحرير المسوّدات المتلاحقة. وأعرب له كما فعلت دائما عن امتنان لا يقف عند حدّ.

قانون الشعوب

مقدمة

(١) أعنى "بقانون الشعوب"[١] تصورًا سياسيًا محددًا عن الحق والعدالة يتّفق مع مبادئ ومعايير القانون الدولى والممارسات الدوليّة. سوف أستخدم تعبير "قانون الشعوب" لأعنى به جميع الشعوب التى تلتزم فى علاقاتها المتبادلة بالمثل العليا وبالمبادئ التى يقررها قانون الشعوب. ولكل من تلك الشعوب حكومته الخاصة. قد تكون تلك الحكومات ديمقراطيّة ليبراليّة دستوريّة أو حكومات غير ليبراليّة، ولكنها سمحة[٢] . والقضية التى أطرحها للبحث فى هذا الكتاب: كيف يمكن للمبادئ التى يتضمّنها قانون الشعوب أن تنشأ عن فكرة ليبراليّة عن العدالة، تشبه وإن كانت أكثر عموميّة، الفكرة التى سميتها "العدالة كإنصاف[٣]"justice as fairness" فى "نظرية للعدالة" "A Theory of Justice" (١٩٧١) . تقوم هذه الفكرة عن العدالة على أساس الفكرة المعروفة عن العقد الاجتماعى. كما أن النهج الذى يتبع قبل اختيار مبادئ الحق والعدل، والاتفاق على تلك المبادئ، هو إلى حد ما نفس النهج سواء فى حالة مجتمع محلّى أو فى حالة المجتمع الدولى. وسوف أطرح للنقاش كيف أن قانون شعوب[٤] على هذا النحو يفى بشروط معينة، تبرّر لنا أن نسمى مجتمع الشعوب يوطوبيا واقعية (١)، كما سأعود مرةً أخرى لأشرح السبب فى استخدام مصطلح "شعوب" وليس "دولاً"[٥].

أوضحت فى ٥٨ من "نظرية للعدالة A Theory of Justice"، كيف يمكن التوسّع فى فكرة العدالة كإنصاف لتطبّق فى القانون الدولى (وهى العبارة التى استخدمتها فى

ذلك السياق) لغرض محدود، وهو الحكم على أهداف وحدود القيود التى يجب الالتزام بها فى الحرب المشروعة. إلا أن المسألة التى أطرحها للنقاش هنا تغطى نطاقا أوسع. وأقترح النظر فى خمسة أنواع من المجتمعات، الأول هو الشعوب الليبراليّة إلى حد معقول، والثانى هو الشعوب السمحة (انظر التذييل ٢). والبنية الأساسيّة لنوع من الشعوب السمحة لديها ما أسميه " هيراركى أو هرميّة تشاوريّة سمحة"، وأسمى تلك الشعوب "شعوبا هرميّة سمحة". ومن الممكن أن توجد أنواع أخرى من الشعوب السمحة، ولن أتطرق إلى وصف تلك الشعوب بل أتركها لشأنها، مع التسليم بأنه قد تكون هناك شعوب سمحة أخرى لا تتناسب بنيتها الأساسيّة مع وصف الهرميّة التشاوريّة، ولكنها جديرة بعضوية مجتمع الشعوب. (وأشير إلى الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة معا بأنها "شعوب جيّدة التنظيم")[٦] . وهناك نوع ثالث هو الدول الخارجة على القانون، ونوع رابع هو المجتمعات المغلوبة على أمرها، مجتمعات مثقلة بأحوال غير مواتية. وأخيرا النوع الخامس وهو مجتمعات السلطة المطلقة الخيّرة أو المستبدّ العادل : وهذه مجتمعات تحترم حقوق الإنسان، ولكنها لا تعتبر مجتمعات جيّدة التنظيم، لأن أعضاءها محرومون من القيام بدور حقيقى فى اتخاذ القرارات السياسية.

سوف أتناول التوسع فى الفكرة العامّة للعقد الاجتماعى لتشمل مجتمع الشعوب فى ثلاثة أجزاء، تغطى ما سميته النظريّة المثاليّة والنظريّة اللامثاليّة. القسم الأوّل من النظريّة المثاليّة يتناول فى الجزء الأوّل تطبيق فكرة العقد الاجتماعى العام على مجتمع الشعوب الديمقراطيّة الليبراليّة. ويتناول القسم الثانى من النظريّة المثالية فى الجزء الثانى تطبيق النظريّة نفسها على مجتمع الشعوب السمحة. هذه الشعوب رغم أنّها ليست مجتمعات ديمقراطيّة ليبراليّة، إلاّ أن لها سمات معينة تجعلها مقبولة كأعضاء ذات مكانة جيّدة فى مجتمع معقول للشعوب. يتّضح لنا من تطبيق الفكرة العامة للعقد الاجتماعى على المجتمعات التى تندرج تحت النظريّة المثاليّة -المجتمعات الليبراليّة والمجتمعات غير الليبراليّة ولكنها مجتمعات سمحة - أقول: يتضح لنا أن النوعين من

المجتمعات يتفقان على نفس قانون الشعوب، مجتمع شعوب عادل إلى حد معقول، يلتزم أعضاؤه جميعا باتباع قانون شعوب عادل فى العلاقات المتبادلة بينهم.

من بين أهداف الجزء الثانى أن أبيّن أنه قد توجد مجتمعات سمحة، ولكنها غير ليبراليّة تقبل قانون الشعوب وتلتزم باحترامه. لهذا الغرض ضربت مثالا افتراضيّا عن مجتمع إسلامى غير ليبرالى سميته "كازانيستان". الشعب فى ذلك المجتمع تنطبق عليه معايير المجتمعات الهرميّة السمحة التى أتحدث عنها فى ٨ و٩ : شعب كازانيستان ليس عدوانيًا ضد سائر الشعوب، ويقبل أن يحترم قانون الشعوب وأن يلتزم بحقوق الإنسان ويحترم تلك الحقوق. كما تحتوى البنية الأساسيّة لكازانيستان على نظام هرمى تشاورى سمح. وسوف أصف سمات ذلك النظام ومعالمه .

يتناول الجزء الثالث من الكتاب نوعين من المجتمعات يندرجان تحت ما أسميه النظريّة اللامثاليّة. النوع الأول مجتمعات تسودها أوضاع عدم احترام القانون، أى أوضاع ترفض فيها الحكومات أن تحترم قانونا معقولاً للشعوب، تلك التى يمكن أن نسميها بالدول الخارجة على القانون. وسأناقش الإجراءات التى يمكن للمجتمعات الأخرى - الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة - أن تلجأ إليها على نحو له ما يبرره للدفاع عن نفسها ضد الدول الخارجة على القانون. النوع الآخر من المجتمعات التى تندرج تحت النظريّة اللامثاليّة هو المجتمعات المغلوبة على أمرها، مجتمعات مثقلة الكاهل بظروف غير مواتية. وأعنى بذلك مجتمعات لها ظروف اقتصاديّة واجتماعيّة وتاريخيّة تجعل من الصعب عليها، بل وربما من المستحيل، أن تصبح مجتمعات جيّدة التنظيم، سواء ليبرالية أو سمحة. السؤال الذى يجب أن نطرحه هنا، هو إلى أى مدى يقع على عاتق الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة واجب تقديم المساعدة إلى تلك المجتمعات المغلوبة على أمرها، حتى تستطيع أن تقيم مؤسساتها العادلة أو السمحة إلى حد معقول. يتحقّق الهدف من قانون الشعوب عندما تصبح جميع المجتمعات قادرة على أن تقيم إما نظاما ليبراليًا أو نظاما سمحا. وسيظل هذا هو الهدف، مهما كان تحقيقه، بعيد الاحتمال.

(٢) ليس هذه الدراسة عن قانون الشعوب أن تكون مرجعا فى القانون الدولى، بل أن تركّز على وجه الدقّة على مناقشة عدة مسائل حول ما إذا كانت اليوطوبيا الواقعية ممكنة، والشروط التى يمكن فى ظلها أن تصبح اليوطوبيا الواقعيّة حقيقة واقعة. أم لا ؟ أبدأ وأنتهى بفكرة اليوطوبيا الواقعيّة. تصبح الفلسفة السياسية يوطوبيّة واقعيّة عندما توسّع آفاق ما نراه عادة حدودا للإمكانيّة السياسيّة العمليّة. ويعتمد أملنا فى مستقبل المجتمع الإنسانى على الاعتقاد بأن طبيعة العالم الاجتماعى تسمح بوجود مجتمعات ديمقراطيّة دستورية عادلة كأعضاء فى مجتمع للشعوب. فى مثل هذا المجتمع الإنسانى يمكن تحقيق السلام العالمى والعدالة العالميّة بين شعوب ليبراليّة وسمحة، سواء على مستوى مجتمع محلّى أو بين المجتمعات وبعضها البعض. فكرة مجتمع الشعوب فكرة يوطوبيّة واقعيّة، تصوّر نظاما اجتماعيّا قابلا للتحقيق، يكفل الحقوق والعدالة السياسيّة لجميع الشعوب الليبراليّة والسمحة الأعضاء فى مجتمع الشعوب. وقد سعيت جاهدا فى "نظرية للعدالة" – A Theory of Justice و"الليبراليّة السياسية" – Political Liberalism أن أبيّن كيف يمكن قيام مجتمع عالمى من الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة[٧]. بطبيعة الحال، قد يقول البعض إن ذلك ليس بالأمر الممكن، وأن العناصر اليوطوبيّة قد تشكّل عيبا خطيرا فى الثقافة السياسية للمجتمع[٨].

على العكس من ذلك، أعتقد أن فكرة اليوطوبيا الواقعيّة فكرة جوهريّة، وإن كنت لا أنكر أن تلك العناصر اليوطوبيّة يمكن أن تفهم فهما خاطئا. ونجد فكرتين أساسيّتين تبعثان على وضع قانون للشعوب. الفكرة الأولى هى أن الشرور الجسيمة التى يعانى منها المجتمع الإنسانى– الحرب غير المشروعة والقهر والاضطهاد الدينى والحرمان من حريّة الضمير، ناهيك عن الإبادة والقتل الجماعى– تنتج عن الظلم السياسى وما يحمله من قسوة ووحشيّة (وفكرة العدالة السياسيّة هنا هى الفكرة نفسها التى أناقشها فى الليبراليّة السياسيّة[٩]، والتى تطوّر عنها قانون الشعوب.) أما الفكرة الرئيسية الأخرى، وهى بالطبع مرتبطة بالفكرة الأولى، فهى أن تلك الشرور الجسيمة ستختفى عندما تزال أفدح أشكال الظلم السياسى باتّباع سياسات اجتماعيّة عادلة (أو على الأقل سياسات سمحة)، وإقامة مؤسّسات أساسيّة عادلة (أو على الأقل مؤسّسات

سمحة). وترتبط هاتان الفكرتان بفكرة اليوطوبيا الواقعيّة. وسيرا على نهج التفكير التمهيدى لروسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" (والذى أقتبس منه فى الجزء الأوّل فى ١-٢) ، سأفترض أن عبارة روسّو "الناس كما هم فى الواقع" تشير إلى الطبيعة النفسيّة والأخلاقيّة للأشخاص، وكيف تعمل هذه الطبيعة داخل إطار للمؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة[١٠] ، بينما تشير عبارته "القوانين كما يمكن أن تكون" إلى القوانين كما ينبغى أو كما يجب أن تكون. سأفترض كذلك أننا عندما ننشأ فى ظلّ مؤسّسات اجتماعيّة وسياسيّة عادلة ومعقولة، سوف نتمسك بتلك المؤسّسات عندما نصل بدورنا إلى سن الرشد، وسوف تبقى تلك المؤسّسات على مرّ الأجيال. فى هذا السياق، عندما نقول : إن طبيعة الإنسان طبيعة خيّرة، فإنّنا نعنى أن المواطنين الذين ينشأون فى ظل مؤسّسات عادلة ومعقولة - مؤسسات تستوفى مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسية الليبراليّة المعقولة عن العدالة - سوف يوطّدون دعائم تلك المؤسسات ويحرصون على أن تظل قائمة. (السمة المميّزة لجميع هذه التصوّرات هى أنّها تفى بمعيار التبادليّة أى المعاملة بالمثل)[١١]. ربما لا يوجد الكثير من مثل هذه المؤسّسات، ولكنها إن وجدت يجب أن تكون مؤسّسات نستطيع أن نفهمها ونتصرّف على أساسها ونوافق عليها ونقرّها. إنّنى على قناعة بأن هذا السيناريو واقعى، ويمكن أن يصبح حقيقة واقعة، بل وقد يصبح بالفعل حقيقة واقعة. وأضيف أيضا أن هذا السيناريو يوطوبى ومرغوب فيه للغاية، لأنه يربط بين المعقوليّة والعدالة وتحقيق الشروط والأوضاع التى تمكّن المواطنين من تحقيق مصالحهم الأساسيّة.

(٣) يؤدى بنا التركيز على فكرة اليوطوبيا الواقعيّة إلى أن نترك جانبا العديد من المشكلات الملحّة للسياسة الخارجيّة المعاصرة، أو أن نعالجها فى إيجاز. وأذكر ثلاثة أمثلة مهمّة لتلك المشكلات الملحّة، تلك هى الحرب غير المشروعة، والهجرة، والأسلحة النووية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل.

الحقيقة المهمة فيما يتعلق بمشكلة الحرب هى أن المجتمعات الديمقراطيّة الدستوريّة لا تدخل فى حروب فيما بينها (انظر ٥). لا يرجع هذا إلى أن المواطنين فى

مثل هذه المجتمعات عادلون وخيّرون على نحو غير عادى، بقدر ما يرجع فقط إلى أنهم ليس لديهم من الأسباب ما يدعو إلى أن يشنّوا الحروب ضد بعضهم البعض. لنقارن بين المجتمعات الديمقراطيّة والدول الأمميّة فى بداية الفترة الحديثة فى أوروبا. فقد خاضت إنجلترا وفرنسا وأسبانيا والنمسا تحت حكم الهاسبورج والسويد حروبا بين الأسر الحاكمة فيها من أجل الأراضى أو العقيدة الدينيّة، حروبا من أجل السلطة والمجد، من أجل أن تكون لها مكانة تحت الشمس. لقد كانت تلك حروبا بين الملوك أو بين الأسر المالكة، كذلك كانت البنية المؤسّسيّة الداخليّة لتلك المجتمعات فى ذاك الحين عدوانيّة ومعادية للمجتمعات الأخرى. إن العامل الحاسم فى قيام سلام بين المجتمعات الديمقراطيّة يعتمد على البنية الداخليّة لتلك للمجتمعات، والتى لا تجد ما يغريها بالدخول فى حرب، فيما عدا حالة الدفاع عن النفس، أو الحالات الجسيمة التى تدعو للتدخّل فى مجتمعات غير عادلة لحماية حقوق الإنسان. وطالما أن المجتمعات الديمقراطيّة تأمن جانب إحداها الأخرى سيسود السلام فيما بينها.

فيما يتعلق بالمشكلة الثانية، وهى الهجرة، أطرح فى ٤-٣ أن الحكومة لها دور مهم، حتى وإن كانت حدود المجتمع تبدو حدودا تعسفيّة من وجهة النظر التاريخيّة. ذلك الدور هو أن تكون الوكيل الفعّال عن الشعب وأن تضطلع بمسؤوليّاتها عن الأراضى وحجم السكان، إضافة إلى المحافظة على السلامة البيئيّة للأراضى. وما لم يعهد للحكومة باعتبارها وكيلا عن المجتمع بمسؤوليّات محددة للمحافظة على ثروات المجتمع، وأن تتحمل المسؤوليّة عن أى خسارة تحيق بتلك الثروات، وإن لم تقم بواجبها ذاك خير قيام، ستبدأ ثروات المجتمع فى التدهور. وفى نظرى أن دور نظام الملكيّة هو منع وقوع مثل هذا التدهور. والذى أعنيه هنا بالثروات هو أراضى الشعب، وما لتلك الأراضى من قدرة على توفير سبل الإعالة للشعب أبديا، والوكيل هنا هو الشعب نفسه ممثّلا فى تنظيمه السياسى. وشرط الأبديّة شرط حاسم. يجب أن يدرك الشعب أنه لا يستطيع أن يعوّض الفشل فى تنظيم حجم السكان أو إهمال العناية بأراضيه بأن يسعى إلى تحقيق النصر فى الحروب، أو أن يهاجر إلى أراضى شعب آخر دون رضاه.

توجد أسباب عديدة للهجرة. وأذكر بعض تلك الأسباب وأعتقد أنها ستختفى فى مجتمع الشعوب الليبراليّة والسمحة. من بين تلك الأسباب اضطهاد الأقليّات الدينيّة والعرقيّة وحرمانها من حقوق الإنسان. السبب الآخر هو القمع السياسى بأشكاله المختلفة. كما يحدث عندما يتم تجنيد الفلاحين البؤساء ليستخدمهم الملوك والحكّام كمرتزقة فى حروبهم ضد بعضهم البعض من أجل القوة والأراضى[١٢]. فى العديد من الأحول تكون الهجرة مجرد فرار الناس من المجاعات، كما حدث إبان المجاعة الأيرلنديّة فى أربعينيات القرن التاسع عشر. ولكن فى أحوال كثيرة تحدث المجاعات نفسها نتيجة أخطاء سياسيّة ونتيجة عدم وجود حكومة سمحة[١٣]. السبب الآخر هو الضغط السكّانى فى أرض الوطن. ومن بين أسبابه المعقّدة والمتشابكة عدم المساواة بين الرجال والنساء وإنكار حقوق المرأة. سوف يمكن حلّ تلك المشكلات عندما تتخلّص المجتمعات من اللامساواة ومن سوء معاملة النساء، وعندما تتحقّق المساواة بين النساء والرجال فى المشاركة السياسيّة وتتاح فرص التعليم للجميع. وهكذا نجد أن الحريّة السياسيّة والحريّات الدستوريّة والمساواة العادلة بين الرجال والنساء عناصر جوهريّة لسياسة اجتماعيّة سليمة ويوطوبيا واقعيّة (١٥ : ٣و٤). لذلك لم يكن الأمر مجرد تجاهل مشكلة الهجرة وتركها جانبا، ولكنّها لن تكون مشكلة ذات خطر فى مجتمع اليوطوبيا الواقعيّة.

أشير بإيجاز إلى مسألة التحكّم فى الأسلحة النوويّة وسائر أسلحة الدمار الشامل. سيكون التحكّم فى تلك الأسلحة أمرا سهلا نسبيّا بين الشعوب الليبراليّة والسمحة إلى حد معقول، لأنه سيمكن حظرها من الناحية العمليّة. لا يوجد لدى تلك الشعوب من الأسباب ما يدعوها إلى أن تخوض حروبا ضد بعضها البعض. ولكن مادامت توجد دول خارجة على القانون- كما نفترض- سيحتاج الأمر إلى الاحتفاظ ببعض الأسلحة النووية لاتّقاء شر تلك الدول، والتأكد من أنها لا تحصل على مثل تلك الأسلحة وتستخدمها ضد الشعوب الليبراليّة والسمحة. وأفضل الطرق لتحقيق هذا الهدف أمر يترك لأصحاب الخبرة المتخصّصة، وليس للفلسفة شيء منها. ولكن تبقى

بطبيعة الحال المسألة الأخلاقيّة الكبرى، تلك هى إذا ما كان من الممكن على الإطلاق وتحت أى ظروف استخدام الأسلحة النوويّة أم لا؟ (انظر مناقشة هذه المسألة فى ١٤).

(٤) وأخيرا من المهم أن نرى أن قانون الشعوب ينشأ وينمو فى إطار ليبراليّة سياسية، وأنه امتداد لتصوّر ليبرالى عن العدالة فى مجتمع محلّى إلى مجتمع الشعوب. والنقطة الّتى أريد أن أؤكدها أننا عندما نضع قانونا للشعوب فى إطار تصوّر ليبرالى للعدالة، نستنبط المثل العليا والمبادئ لسياسة خارجيّة لشعب ليبرالى عادل إلى حد معقول. وهذا الاهتمام بالسياسة الخارجية لشعب ليبرالى كامن ضمنيًا فى جميع الأحوال. والسبب فى أننا نستطرد فى بحث وجهة نظر الشعوب السمحة لا لكى نصف مبادئ العدالة لتلك الشعوب، ولكن لنؤكد لأنفسنا أن المثل العليا والمبادئ التى تستند إليها السياسة الخارجيّة للشعوب الليبراليّة هى فى الوقت نفسه، مثل عليا ومبادئ من وجهة نظر الشعوب التى نعتبرها شعوبا سمحة، وإن لم تكن ليبراليّة. والحاجة إلى هذا التأكيد من بين العناصر الأساسيّة فى التصوّر الليبرالى. ويؤمن قانون الشعوب بجود وجهة نظر سمحة وإن لم تكن ليبراليّة، ومن القضايا الجوهريّة فى السياسة الخارجية للمجتمعات الليبراليّة أن تقرر إلى أى حد يمكن قبول الشعوب غير الليبراليّة.

والفكرة الرئيسية هى أن نقتفى خطى "كانط" فى وجهة النظر التى أعرب عنها فى كتابه (Perpetual Peace = مشروع للسلام الدائم ١٧٩٥) وفكرته عن حلف للسلام foedus pacificum . وتعنى فى رأيى أنّ علينا أن نبدأ بفكرة العقد الاجتماعى لتصوّر سياسى ليبرالى لنظام حكم ديمقراطى دستورى، ثم نتوسع فى هذه الفكرة باستحداث وضع أصلى آخر فى المستوى الثانى، إن جاز التعبير، حيث يعقد ممثّلون عن شعوب ليبراليّة اتفاقا مع شعوب ليبراليّة أخرى. وهذا ما أفعله فى ٣ و٤، ومرّة أخرى مع شعوب غير ليبراليّة ولكنها سمحة، فى ٨ - ٩ . ومن المفترض أن كل اتفاق من هذين الاتفاقين افتراضى وليس واقعة تاريخيّة، وتدخل فيهما شعوب متساوية تأخذ مكانها على قدم المساواة خلف ستار جهالة مناسب. ومن ثم يكون هذا

المشروع بين الشعوب مشروعا منصفا. يتفق هذا كلّه مع فكرة "كانط" بأن النظم الدستوريّة يجب أن تضع قانونًا للشعوب نافذا وفعّالا ، حتى تستطيع أن تحقق تماما حريّة مواطنيها(١٤). ولا أستطيع أن أتأكد سلفا بأن هذه النظرة إلى قانون الشعوب ستحقق نجاحًا، ولا أدّعي أن الطرق الأخرى للوصول إلى قانون للشعوب طرق غير صحيحة. وإذا ما كانت هناك طرق أخرى للوصول إلى نفس الهدف فأهلاً بها.

الهوامش

(١) مصطلح "قانون الشعوب" مستمد من الاصطلاح التقليدي "ius gentium" (قانون للشعوب أو الأمم). وتشير عبارة مضمون القانون الطبيعي ius gentium intra se إلى ما هو مشترك في قوانين جميع الشعوب. ويرجى الرجوع إلى R. J. Vincent , Human Rights and International Relations (Cambridge and New York : Cambridge University Press, 1986) ص ٢٧ . ولا أستخدم اصطلاح "قانون الشعوب" بهذا المعنى، ولكن أعني به مبادئ سياسية محددة لتنظيم العلاقات السياسية المتبادلة بين الشعوب، وفقا للتعريف الوارد في ٢ .

(٢) أستخدم اصطلاح "decent" (سمحة) لأصف مجتمعات غير ليبراليّة، ولكن لديها مؤسسات أساسيّة تستوفي شروطا محددة للحق والعدالة (بما في ذلك حق المواطن أن يلعب دورا جوهريًا في اتخاذ قرارات سياسيّة ، مثلا عن طريق الجمعيات أو التجمّعات) وترشد مواطنيها إلى احترام قانون عادل إلى حد معقول لمجتمع الشعوب. وقد نوقشت هذه الفكرة مناقشة تفصيلية في الجزء الثاني. ويختلف استخدامي لهذا المصطلح عن المعنى الذي استخدمه به Avishai Margalit الذي يركز على توفير الرعاية الاجتماعية للمواطنين، في كتابه The Decent Society, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).

(٣) عبارة "العدالة كإنصاف" تعبير عن تصوّر معيّن للعدالة.

(٤) في بعض الأحيان سأتحدث عن قانون شعوب في مواضع معينة من هذا الكتاب دون أداة تعريف أي بكلمة قانون، وأحيانا بأداة تعريف أي بكلمة القانون. كما سيتضح أنه لا يوجد قانون واحد فقط يمكن أن يكون قانونا للشعوب، ولكن توجد مجموعة من مثل تلك القوانين المعقولة تفي بجميع الشرّوط والمعايير التي سوف أناقشها، وترضى ممثلي الشعوب الذين سوف يقررون مضمون القانون على وجه التحديد.

(٥) سأشرح معنى "شعوب" في ٢ -١ بشكل أكثر تفصيلا.

(٦) مصطلح "جيدة التنظيم" مأخوذ عن Jean Bodin الذي يشير في بداية مؤلفه "Six Books of the Re- public" (١٥٧٦) إلى ما يسميه "République bien ordonnée"

(٧) انظر Political Liberalism: (New York Colombia University Press, 1993) والطبعة ذات الغلاف الورقي عام ١٩٩٦ تشمل مقدمة ثانية و "الرد على هابرماس "Reply to Habermas" والتي نشرت أول مرة في مطبوعة Political Philosophy مارس ١٩٩٥. وتعتمد ملاحظاتي الحالية على الفقرات الأخيرة في الطبعة الثانية.

(٨) أفكر هنا فى كتاب H.E. Carr, The Twenty Year Crisis, 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations (London: Macmillan, 1951) وانتقاده الشهير للفكر اليوطوبى. (العبارات هنا منقولة عن طبعة Torchbook Harper ١٩٦٤) . وربما كان Carr على حق فى أن الفكر اليوطوبى، بهذا المعنى، قد لعب دورا معاكسا فى سياسات إنجلترا وفرنسا فى الفترة ما بين الحربين. وأسهم فى نشوب الحرب العالمية الثانية. انظر الفصلين الرابع والخامس اللذين ينتقدان فكرة "توافق المصالح". ولكن فكرة Carr عن توافق المصالح لا تشير إلى فكرة فلسفيّة ولكن بالأحرى تشير إلى أطماع الساسة الأقوياء. على سبيل المثال علق ونستون تشرشل فى إحدى المناسبات بأن "أقدار بريطانيا وأمجادها تتداخل بشكل لا ينفصم مع أقدار العالم" (ص ٨٢). ورغم انتقاد Carr لليوطوبيا ، لم يكن لديه شكّ أبدا فى الدور الجوهرى الذى تلعبه المبادئ الأخلاقيّة فى تكوين آرائنا السياسيّة كحل وسط بين الواقعيّة (القوّة) واليوطوبيا (الحكم الأخلاقى والقيم). وعلى النقيض من Carr لا تكتفى فكرتى عن اليوطوبيا الواقعيّة بأن تكون حلا وسطا بين القوّة والحق والعدالة السياسيّة، ولكنها تضع حدودا للممارسة المعقولة للقوّة. بغير ذلك ستكون القوة هى نفسها ما يحدّد ما الذى ينبغى أن يكون حلاً وسطا كما أدرك Carr (ص ٢٢٢).

(٩) انظر "عود إلى فكرة العقل العام" فى المجلّد الحالى، وخاصة (١) فكرة العقل العام و (٢) مضمون العقل العام."

(١٠) قال روسو كذلك "حدود ما هو ممكن فى المسائل الأخلاقيّة أقل ضيقا مما نظن. إن ما بنا من ضعف ورذائل وتحيّز هو الذى يؤدى إلى انكماش حدود الممكن. الأرواح الخسيسة هى التى لا تؤمن بعظمة الرجال. العبيد المساكين يبتسمون فى سخرية أمام كلمة الحريّة" انظر The Social Contract الكتاب الثانى، الفصل ١٢ الفقرة ٢ .

(١١) انظر "عود إلى فكرة العقل العام" فى هذا المجلّد.

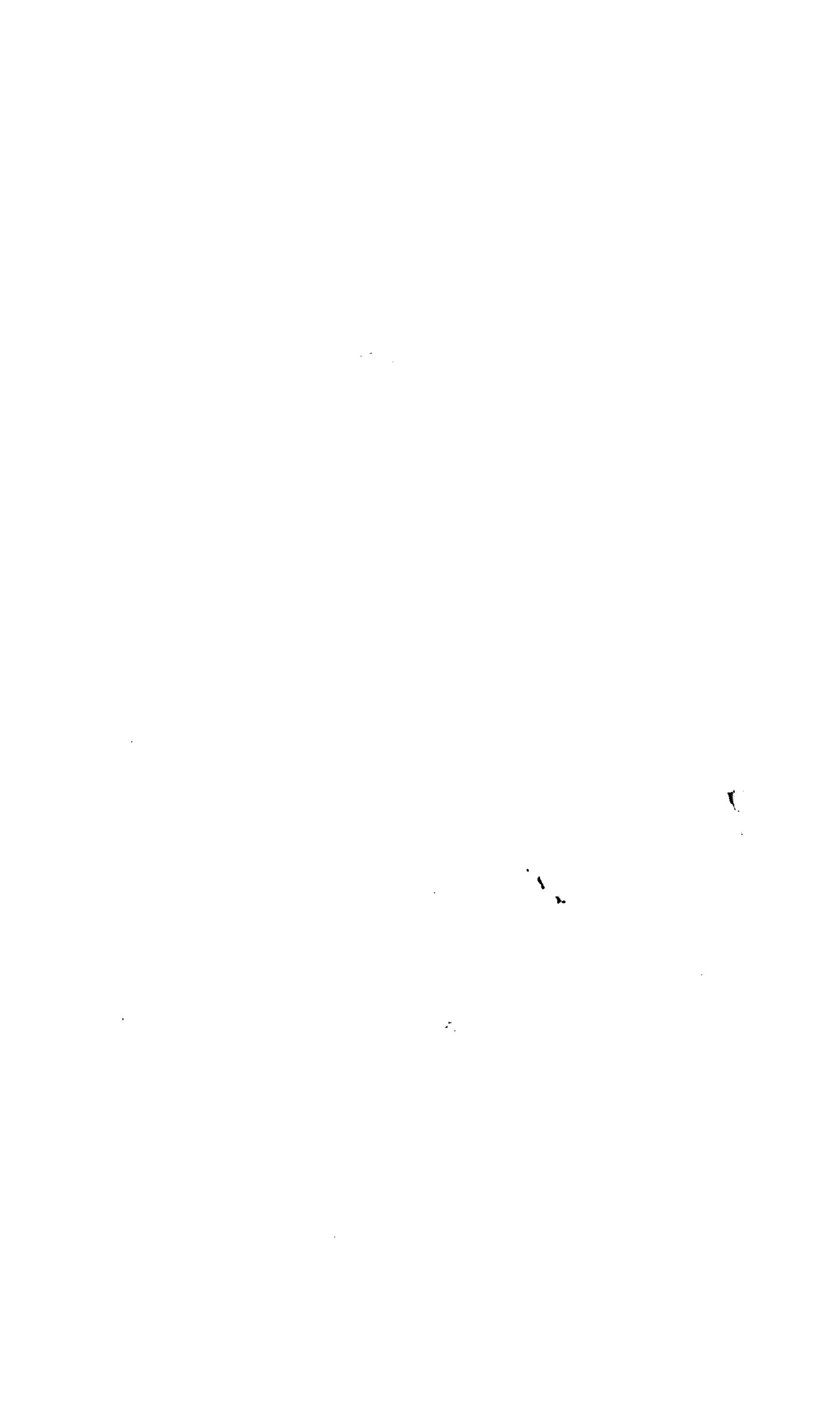
(١٢) لنفكر فى فرق Hessian التى تركت الجيش البريطانى وأصبح أفرادها مواطنين فى الولايات المتحدة بعد الثورة الأمريكية.

(١٣) انظر التذييل رقم ٣٥ عن Amartya Sen ، الجزء الثالث (١٥-٣).

(١٤) انظر Theory and Practice الجزء الثالث: Ak: VIII: 308-310 حيث يناقش كانط نظرية تتعلق بممارسة الحق الدولى ، أو على حد تعبيره، فكرة لتاريخ كونى : Idea for a Universal History Seventh Proposition, Ak,VIII:24ff.

الجزء الأول

القسم الأول من النظرية المثالية



(١) قانون الشعوب باعتباره يوطوبيا واقعيّة

١- ١ **معنى اليوطوبيا الواقعيّة.** كما ذكرت فى المقدمة، تكون الفلسفة السياسيّة يوطوبيا واقعيّة عندما توسّع آفاق ما نعتبره عادة حدودا للإمكانيّة السياسيّة العمليّة. وإذ تفعل ذلك، تجعلنا على وفاق مع وضعنا السياسى والاجتماعى. يتوقّف ما لدينا من أمل فى مستقبل مجتمعنا على الاعتقاد بأن العالم الاجتماعى يسمح بأن توجد ديمقراطيّة دستوريّة عادلة معقولة كعضو فى مجتمع شعوب عادل معقول. والسؤال هو: ما الشكل الذى يمكن أن تتخذه ديمقراطيّة دستوريّة عادلة معقولة، فى ظل أوضاع تاريخيّة ملائمة معقولة وممكنة، مع افتراض قوانين المجتمع والاتجاهات السائدة فيه؟ وكيف ترتبط تلك الأوضاع بالقوانين والاتجاهات التى تؤثّر على العلاقات بين الشعوب؟

تشمل الظروف التاريخيّة، فى مجتمع ديمقراطى عادل معقول، حقيقة التعدّديّة السياسيّة المعقولة[١] . هذه التعدّدية فى المجتمعات المحلّية يقابلها فى مجتمع الشعوب تنوّع بين شعوب معقولة ذات تقاليد فكريّة وثقافات مختلفة، سواء دينيّة أو غير دينيّة. وحتى عندما يكون لشعبين أو أكثر نظم دستوريّة ليبراليّة، قد تختلف مفاهيم كل منهما عن الدستوريّة وقد تعبّر عن صور مختلفة من الليبراليّة. ولكى يكون هناك قانون (معقول) للشعوب يجب أن يكون هذا القانون مقبولا من شعوب معقولة ومتنوّعة، ويجب أن يكون منصفا بينها وفعّالا فى خلق مشروعات أوسع مدى للتعاون بين تلك الشعوب.

التعدّديّة المعقولة تضيّق نطاق ما هو ممكن عمليًا فى المكان والزمان الحاليّين، بغض النظر عما كان عليه الحال فى عصور تاريخيّة أخرى، عندما كانت الشعوب، وفقا للقول الشائع، متّحدة الكلمة داخل مجتمعاتها المحلّية ويتمسك كل منها بمذهب شامل

واحد (رغم أنها ربما لم تكن كذلك في الحقيقة أبدا). وأدرك أن هناك أسئلة حول الطريقة التي يمكن لنا بها أن ندرك حدود ما هو ممكن عمليا وما هي في الحقيقة أوضاع عالمنا الاجتماعي. المشكلة هنا هي أن حدود ما هو ممكن ليست معطيات ما هو فعلي، لأننا نستطيع إلى حد أكبر أو أقل أن نغيّر المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة والكثير غيرها. لذلك علينا أن نعتمد على الافتراضات والتكهّنات، وأن نبرهن بأقصى ما نستطيع من حجج على أنّ العالم الاجتماعي الذي نتصوّره ممكن التحقيق، بل وربما يوجد بالفعل، إن لم يكن الآن ففي وقت ما في المستقبل في ظل ظروف أسعد حالاً.

والسؤال الذي نريد طرحه في نهاية المطاف هو ما إذا كانت التعدّديّة المعقولة لدى شعب ما أو بين مجموعة من الشعوب هي ظرف تاريخي علينا أن نتوافق معه. ورغم أننا يمكن أن نتخيّل ما نعتقد في بعض الأحيان أنه سيكون عالما أكثر سعادة - عالما يؤمن فيه جميع الأفراد وتؤمن فيه جميع الشعوب بما نؤمن به نحن - فإن تلك ليست هي المسألة، ومن المستبعد على أيّ حال أن يوجد مثل هذا العالم بسبب طبيعة وثقافة المجتمعات الحرّة. وعندما نفترض البدائل الممكنة اجتماعيًا، سنجد أن التعدّديّة المعقولة أمر لا يستدعي منا أسفا، لأنّ وجود تعدّديّة معقولة هو الّذي يسمح للمجتمع بقدر أكبر من العدالة السياسيّة ومن الحريّة السياسيّة. ويؤدّي بنا طرح هذه القضية للنقاش الجدي إلى التوافق مع الظروف السياسيّة والاجتماعيّة المعاصرة.

١-٢ **أوضاع المجتمع المحلّي.** أبدأ بصورة عامّة لمجتمع ديمقراطي دستوري عادل معقول (في بعض الأحيان سأشير إليه فقط بأنه مجتمع ليبرالي) كيوطوبيا واقعيّة. وأعرض هنا سبعة شروط من الضروري أن تتوافر لمثل هذه اليوطوبيا الواقعيّة. عندئذ نرى إن كان من الممكن أن تتوافر شروط مماثلة في مجتمع شعوب معقولة عادلة وسمحة وتحترم قانون الشعوب. إذا انطبقت تلك الشروط، عندئذ يمكن أن يوجد مجتمع للشعوب كيوطوبيا واقعيّة.

(أ) يوجد شرطان أساسيّان لكى يكون التصوّر الليبرالى للعدالة تصوّرا واقعيًا. الشرط الأول هو أن يعتمد هذا التصوّر على قوانين طبيعيّة فعليّة وأن يحقّق الاستقرار الّذى تسمح به تلك القوانين، أىّ استقرار للأسباب الصحيحة [٢] ، أى ينظر إلى الناس كما هم (وفقا لقوانين الطبيعة) وينظر إلى القوانين الدستوريّة والمدنيّة كما يمكن أن تكون، أىّ كما يمكن أن تصبح فى مجتمع ديمقراطى جيّد التنظيم وعادل بدرجة معقولة. وهنا أتابع خطى فكرة روسو التى يستهلّ بها العقد الاجتماعى:

> **هدفى هو أن أنظر إن كان من الممكن أن يوجد فى أىّ مجتمع سياسى مبدأ مشروع ويقينى لقيام حكومة، بحيث ينظر هذا المبدأ إلى الناس كما هم وإلى القوانين كما يمكن أن تكون. فى هذا البحث سوف أحاول دائما أن أجمع بين ما يسمح به الحق وما تتطلبه المصلحة، وذلك حتى لا تنفصل العدالة عن المنفعة بأىّ حال.**

الشرط الثانى لكى يكون التصوّر السياسى الليبرالى للعدالة تصوّرا واقعيًا، هو أن تكون المبادئ والقواعد الأولى الأساسيّة فيه عمليّة وقابلة للتطبيق على الترتيبات الاجتماعيّة والسياسيّة القائمة. قد يكون من المفيد أن نضرب مثالا على ذلك: لننظر إلى المنافع والخيرات الأساسيّة "primary goods" (الحقوق والحريّات الأساسيّة والفرص والدخل والثروة والأسس الاجتماعيّة لاحترام الذات) كما تستخدم فى مبدأ تصوّر العدالة كإنصاف Justice as fairness . من السمات الأساسيّة لهذه الخيرات الأساسيّة أنّها تتعلق بجوانب عمليّة. يمكن أن نلاحظ بشكل واضح نصيب المواطن منها وأن نجرى المقارنات المطلوبة بين المواطنين (ما يسمى المقارنة بين الأشخاص). هذا أمر يمكن عمله دون الرجوع إلى مثل تلك الأفكار غير العمليّة مثل المنفعة الكليّة للأشخاص، أو إلى ما يسمّيه صن Sen القدرات الأساسيّة للقيام بوظائف مختلفة[٣]، (على حد تعبيره).

(ب) والشرط الضرورى كى يكون التصوّر السياسى للعدالة يوطوبيًا هو أن يستخدم مثلا عليا ومفاهيم ومبادئ سياسيّة (أخلاقيّة) فى تحديد سمات المجتمع العادل والمعقول. وتوجد مجموعة مترابطة من التصوّرات الليبراليّة المعقولة للعدالة، يتميّز كل منها بثلاثة مبادئ:

> المبدأ الأول يعدّد الحريّات والحقوق الأساسيّة التى تنص عليها النظم الدستوريّة. المبدأ الثانى يعطى لتلك الحقوق والحريّات والفرص أولويّة خاصّة، بصفة خاصّة فيما يتعلّق بالخير العام وقيم الكمال.
>
> والمبدأ الثالث يضمن لجميع المواطنين المنافع والخيرات الأساسيّة الضروريّة لإعطائهم القدرة على أن يستخدموا حريّاتهم استخداما فعّالا ذكيًا.

المبادئ التى تقوم عليها هذه التصوّرات للعدالة يجب أيضا أن تستوفى معيار المعاملة بالمثل. وفقا لهذا المعيار عند اقتراح شروط معيّنة على أنها أكثر الشروط معْقوليّة للتعاون المنصف، لا بد أن يعتقد الذين يقترحون هذه الشروط أنّ من المعقول على الأقل أن يقبلها الآخرون باعتبارهم مواطنين متساوين وأحرارًا وليس باعتبارهم خاضعين للسيطرة أو الإستغلال أو واقعين تحت ضغوط بسبب وضع اجتماعى أو سياسى أقل شأنا.(٤) وسوف يختلف المواطنون حول أىّ من تلك التصوّرات يعتبرونها الأكثر معقوليّة، ولكن يجب أن يكونوا قادرين على الاتفاق على أنها جميعها تصوّرات معقولة، حتى لو كانت بالكاد كذلك. كلّ تصوّر من هذه التصوّرات الليبراليّة يؤيّد الأفكار الأساسيّة عن المواطنين كأشخاص متساوين وأحرار وعن المجتمع كنظام منصف للتعاون عبر الزمن. رغم ذلك، ونظرا لأنه من الممكن تفسير هذه الأفكار بطرق عديدة، نجد لدينا صياغات مختلفة لمبادئ العدالة ومضامين مختلفة للعقل العام.(٥) كذلك تختلف التصوّرات السياسيّة فى ترتيب أولويّات المبادئ والقيم السياسيّة أو

الموازنة بينها، حتى عندما تنصّ على نفس المبادئ والقيم باعتبارها مبادئ وقيماً ذات أهميّة. تحتوى هذه التصورّات الليبراليّة على مبادئ جوهريّة للعدالة، ومن ثم تغطى أكثر من مجرد العدالة الإجرائيّة أو الشكليّة. ومن المطلوب من هذه المبادئ أن تنصّ على الحريّات الدينيّة وحريّات التعبير والإبداع لمواطنين متساوين وأحرار، إضافة إلى أفكار جوهريّة عن الإنصاف وتأكيد تكافؤ الفرص وتوفير وسائل ملائمة لكل الأغراض، إلى جانب عناصر أخرى كثيرة(٦) .

(ج) الشرط الثالث لليوطوبيا الواقعيّة يتطلّب أن يحتوى الجانب السياسى على جميع العناصر الضروريّة لتصوّر سياسى عن العدالة. على سبيل المثال تنظر الليبراليّة السياسيّة إلى الأشخاص على أنهم مواطنون، ويتم بناء تصوّر سياسى للعدالة باستخدام الأفكار السياسيّة (الأخلاقيّة) المتاحة فى الثقافة السياسيّة العامة لنظام دستورى ليبرالى. وتنشأ فكرة المواطن الحرّ على أساس التصوّر السياسى الليبرالى وليس انطلاقا من مذهب شامل دائما ما يخرج عن النطاق السياسى.

(د) نتيجة لحقيقة التعدّديّة المعقولة، يجب أن يكون لدى المجتمع الديمقراطى الليبرالى مؤسّسات اجتماعيّة وسياسيّة، تقود مواطنيه من الناحية الفعليّة إلى اكتساب المعنى الملائم للعدالة خلال نشأتهم وقيامهم بدور فى المجتمع. عندئذ سوف يكونون قادرين على أن يفهموا المبادئ والمثل العليا التى تقوم التصوّرات السياسيّة على أساسها، وأن يفسّروا ويطبّقوا هذه المبادئ والمثل العليا على أية حالة تعرض لهم. ومن الطبيعى أن تكون تصرفاتهم انطلاقا من هذه المبادئ والمثل العليا وفقا لما تقتضيه الظروف. وهذا يؤدى إلى استقرار للأسباب الصحيحة.

بقدر ما تتطلب التصوّرات الليبراليّة أن يسلك المواطنون سلوكا فاضلا، فإن الفضائل (السياسيّة) الضروريّة التى تتطلبها الليبراليّة هى تلك التى تتعلّق بالتعاون السياسى، وذلك مثل توخّى الإنصاف والتسامح والاستعداد لمقابلة الآخرين

فى منتصف الطريق. إضافة إلى ذلك يمكن للبنية الأساسيّة للمجتمع أن تكون متفقة مع المبادئ والمثل العليا السياسيّة حتى ولو حاد عنها الكثيرون من المواطنين فى بعض الأحوال، شريطة أن يسلك عدد كاف من المواطنين الآخرين سلوكا تكون له الكفة الراجحة.(٧) ويظل هيكل المؤسّسات السياسيّة عادلا ومستقرا (للأسباب الصحيحة) عبر الزمن.

المهم فى فكرة اليوطوبيا الواقعيّة أنّها تتعلّق بمؤسّسات المجتمع ونظمه. فى حالة المجتمع المحلّى ترتبط تلك الفكرة بطريقة سلوك المواطنين داخل المؤسّسات، وبالممارسات التى نشأوا فى ظلها، بينما ترتبط فى المجال الدولى بالطريقة التى تطوّرت بها شخصيّة شعب من الشعوب تاريخيًا. ونحن نعتمد على حقائق السلوك الاجتماعى كما نعرفها من دراسة التاريخ واستقصاء أحداثه، فعلى سبيل المثال: لا تعتمد الوحدة الاجتماعيّة والسياسيّة تاريخيًا على الوحدة الدينيّة، كما أن الشعوب الديمقراطيّة الجيّدة التنظيم لا تدخل فى حروب ضد بعضها البعض. هذه الملاحظات وغيرها ستكون ذات أهميّة أساسيّة فى معالجة الموضوع.

(هـ) نظرا لأن الوحدة الدينيّة أو الفلسفيّة أو الأخلاقيّة ليست ممكنة، وكذلك ليست شرطا ضروريًا للوحدة الاجتماعيّة، وطالما أنّ الاستقرار الاجتماعى ليس مجرد وضع مؤقّت modus vivendi، لا بد أن له جذورا فى تصوّر سياسى معقول للحق والعدل يؤيّده إجماع الفرقاء بين المذاهب الشاملة.

(و) لا بد أن يكون للتصوّر السياسى فكرة معقولة عن التسامح مستمدّة كليّة من أفكار سياسيّة(٨)، وقد لا يكون هذا الشرط ضروريًا فى جميع الأحوال، لأننا نستطيع أن نفكّر فى حالات تعتمد فيها فكرة التسامح على المذاهب الشاملة السائدة فى المجتمع. ولكن التصوّر السياسى يصبح أكثر قوّة عندما يشتمل فى داخله على فكرة معقولة عن التسامح، لأن ذلك سوف يظهر معقوليّة التسامح فى نظر العقل العام.

١-٣ : **الشروط الموازية فى مجتمع الشعوب.** إذا ما افترضنا أنّى أوضحت فى ١-٢ بشكل كاف الشروط المطلوبة لما يمكن أن نعتبره ديمقراطيّة دستوريّة عادلة بدرجة معقولة، والتى سميتّها "يوطوبيا واقعيّة" ، فما هى الشروط الموازية لقيام مجتمع شعوب عادل بدرجة معقولة؟ هذه مسألة أوسع من أن نناقشها الآن بأىّ تفصيل. ولكن قد يكون من المفيد أن نلاحظ بعض الشروط الموازية قبل أن نمضى فى المناقشة. لأن ذلك يؤذن بالنقاش الذى يأتى لاحقا.

الشروط الثلاثة الأولى فيما أعتقد شروط قويّة فى حالة المجتمع المحلّى، مثلما هى قويّة فى حالة مجتمع الشعوب:

(أ*) المجتمع الذى يمكن أن نعتبره مجتمعا عادلا لشعوب جيّدة التنظيم هو مجتمع واقعى مثله مثل المجتمع المحلّى الليبرالى أو المجتمع المحلّى السمح. وهنا مرة أخرى ننظر إلى الشعوب كما هى عليه (كما هى منظّمة داخل ما يمكن أن نعتبره مجتمعا محلّيا معقولا)، وإلى قانون الشعوب كما يمكن أن يكون، أىّ كيف يمكن أن يكون فى مجتمع نعتبره مجتمعا عادلا لشعوب عادلة وسمحة. ونحدّد مضمون قانون شعوب معقول باستخدام فكرة الوضع الأصلى مرّة ثانية على أن يكون الأطراف فى هذه المرة هم ممثلّو الشعوب. وفكرة تمثيل الشعوب، وليس الدول، فكرة شديدة الأهمية فى هذه النقطة؛ لأنها تمكّننا من أن ننسب دوافع أخلاقيّة للشعوب (كأطراف فاعلة) – مثل الولاء لمبادئ قانون الشعوب، والّذى يسمح على سبيل المثال بالحرب فقط فى حالة الدفاع عن النفس ، وهو أمر لا نستطيع أن نفعله فى حالة الدول (٢)[٩] .

قانون الشعوب كذلك قانون واقعى على نحو ثان؛ إذ إنه قابل للتطبيق ويمكن تطبيقه على التنظيمات والعلاقات السياسيّة التعاونيّة المستمرّة بين الشعوب. وسيتضح لنا أن الأمر كذلك، بعد أن نرسم الخطوط العريضة لمضمون قانون الشعوب (٤). ويكفى الآن أن نقول : إن المضمون العام للقانون يدور حول المبادئ المعروفة عن حريّة الشعوب والمساواة بينها، وهذا يتضمّن العديد من الأفكار التشريعيّة والسياسيّة (الأخلاقيّة).

(ب*) قانون الشعوب الذى يمكن اعتباره قانونا عادلا هو يوطوبيا، لأنّه يستخدم مثلا عليا ومبادئ ومفاهيم سياسيّة (أخلاقيّة) لينص على ما يمكن أن نعتبره ترتيبات اجتماعيّة وسياسيّة عادلة معقولة لمجتمع الشعوب. فى حالة المجتمع المحلّى تفرّق التصوّرات الليبراليّة للعدالة بين ما هو معقول وما هو عقلانى، وتقع بين الغيريّة أو الإيثار فى جانب والأنانيّة أو الأثرة فى جانب آخر. وتتكرّر هذه السمات فى قانون الشعوب. على سبيل المثال نقول : (انظر ٢) إن مصالح الشعب تتمثّل فى أرضه ومنطقته وما لديه من مؤسّسات اجتماعيّة وسياسيّة عادلة إلى حد معقول وثقافة مدنيّة حرّة لها العديد من مؤسّساتها. هذه المصالح العديدة هى التى ترسى لنا أساس التمييز بين المعقول والعقلانى وتبين لنا كيف أن العلاقات بين الشعوب يمكن أن تظل عادلة ومستقرة (للأسباب الصحيحة) عبر الزمن.

(ج*) الشرط الثالث يتطلب أن تجتمع جميع العناصر الأساسيّة لتصوّر سياسى للعدالة ضمن النطاق السياسى. هذا الشرط سيتحقق لقانون الشعوب عندما نتوسّع فى التصوّر السياسى الليبرالى لنظام ديمقراطى دستورى ليشمل العلاقات بين الشعوب. ولم يتبين لنا بعد إن كان من الممكن أن نوسّع نطاق هذا التصوّر بنجاح أم لا ؟ ولكن على أىّ حال يظل التوسّع، فيما هو تصوّر سياسى دائما سياسيًا ، بينما تتوسّع المذاهب الشاملة الدينيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة دائما إلى ما يتجاوز النطاق السياسى بكثير.

(د*) الدرجة التى تستطيع بها عمليّة إقامة مؤسّسات سياسيّة فعّالة وعادلة إلى حد معقول أن تساعد أعضاء مجتمعات مختلفة جيّدة التنظيم على احترام قانون الشعوب، قد تتفاوت من مجتمع إلى آخر فى مجتمع الشعوب الأوسع. حقيقة التعدّديّة المعقولة أكثر وضوحا داخل مجتمع لشعوب جيدة التنظيم ، أكثر مما هى واضحة فى مجتمع محلّى. كذلك ليس من الضرورى أن يكون الولاء لقانون الشعوب على نفس الدرجة من القوة لدى جميع الشعوب، ولكن يجب أن يكون، فى الوضع الأمثل للأمور،

على درجة كافية. وأناقش هذه المسألة فيما بعد فى ١٥-٥ تحت عنوان أواصر القربى (التشابه الوثيق فى البنية العامّة)، وأقترح عند ذاك أن عمليّة إقامة المؤسسات السياسيّة العادلة قد تكون شديدة الضعف من جوانب لها أهميّتها عندما يكون الولاء لقانون الشعوب بدوره ولاء ضعيفا.

نصل الآن إلى الشرطين الباقيين:

(هـ*) الوحدة فى مجتمع شعوب معقول لا تتطلب وحدة دينيّة. قانون الشعوب يعطى مضمونا لعقل عام لمجتمع الشعوب موازيا لمبادئ العدالة فى مجتمع ديمقراطى.

(و*) الحجة من أجل تسامح مستمدّ من فكرة المعقول تنطبق بنفس الدرجة على مجتمع الشعوب الأوسع. وينطبق نفس الاستدلال على مجتمع الشعوب مثلما ينطبق على مجتمع محلّى. عندما نطبّق التصوّر الليبرالى للعدالة على مجتمع شعوب يضم عددا من المذاهب الدينيّة والمذاهب الشاملة الأخرى أكثر ممّا نجده لدى شعب معيّن، سيكون من المحتّم أن تنهج الشعوب الأعضاء فى ذلك المجتمع طريق التسامح عندما تستخدم العقل العام فى تعاملها مع بعضها البعض.

سنناقش هذه الشروط بمزيد من التفاصيل مع تقدّمنا فى البحث. المسألة المهمة هنا هى مدى احتمال وجود مجتمع للشعوب على النحو الذى نعنيه. تؤكد لنا الليبراليّة السياسيّة أن قيام مجتمع شعوب أمر يتفق مع القانون الطبيعى كما يتّفق مع الدساتير والقوانين كما يمكن أن تكون. وفكرة العقل العام(١٠) لمجتمع الشعوب تماثل فكرة العقل العام فى مجتمع محلّى عندما يوجد أساس مشترك للتبرير، ويمكن لنا أن نكتشف وجود مثل هذا الأساس بالتفكير العقلى. الليبرالية السياسيّة، مع أفكارها عن اليوطوبيا الواقعيّة وعن العقل العام، لا تتّفق مع ما يوحى به قدر كبير مما يحدث فى الحياة السياسيّة ؛ وهو أنّ الاستقرار بين الشعوب لا يمكن بحال أن يكون أكثر من وضع مؤقّت.

فكرة مجتمع عادل بدرجة معقولة لشعوب جيّدة التنظيم فكرة لن يكون لها مكان مهم فى نظريّة للسياسة الدوليّة إلى أن توجد مثل هذه الشعوب، وأن تتعلّم التنسيق بين ما تقوم به حكوماتها من أعمال لتحقيق تعاون اجتماعى واقتصادى وسياسى أوسع نطاقا. وعندما يحدث ذلك، وأعتقد مقتفيا خطى كانط أنه سيحدث، سيكوّن مجتمع هذه الشعوب مجموعة شعوب راضية بأحوالها. وكما سأوضّح فى(٢)، وحرصًا من تلك الشعوب على مصالحها الأساسيّة لن يكون لديها سبب يدعوها للدخول فى حرب ضد بعضها البعض. الدوافع المعتادة للحرب لن يكون لها وجود؛ لن يسعى أى من تلك الشعوب إلى أن يرغم شعبا أخر على تغيير عقيدته الدينيّة، أو يسعى إلى التوسّع بغزو أراضى غيره، أو إلى أن تكون له هيمنة سياسيّة على شعب أخر. تستطيع تلك الشعوب أن تحقق كلّ احتياجاتها ومصالحها الاقتصادية عن طريق المفاوضات والتجارة. وسيكون من المهام الأساسيّة لنظريّة السياسة الدولية أن تشرح لنا بالتفصيل كيف ولماذا يحدث هذا التطور عبر الزمن؟

١-٤ هل اليوطوبيا الواقعيّة ضرب من الخيال؟ يبدو أن البعض يعتقد أن هذه الفكرة محض خيال، خاصة بعد أوشفيتز.. ولكن لماذا؟ لا أستطيع أن أنكر أن المحرقة حدث لم يسبق له مثيل فى التاريخ، كذلك لا أستطيع أن أجزم بأن شيئا مثل هذا لن يتكرر فى مكان أخر. ولكن لم يحدث فى أى مكان - فيما عدا أوروبا تحت الاحتلال الألمانى من ١٩٤١ إلى ١٩٤٥ - أن سيطر ديكتاتور له سحر جماهيرى على جهاز دولة قويّة، وركّز همّه بهذه الدرجة على تنفيذ الإبادة النهائية والكاملة لشعب كان حتى ذلك الحين عضوا فى المجتمع. بل وتمّ تنفيذ القضاء على اليهود بتكلفة باهظة فى الرجال والمعدات (استخدام طرق السكك الحديدية ومبانى معسكرات الاعتقال وغير ذلك كثير)، مما أضر بالمجهود الحربى لألمانيا، خاصة خلال السنوات الأخيرة للحرب. عامل النازى الناس جميعا نفس المعاملة، كبار السن والأطفال والرضع، وأرادوا أن يجعلوا من تطهير أوروبا من اليهود Judenrein ، وهى تحت الاحتلال الألمانى، هدفًا فى ذاته[11] .

ولكن يجب ألاّ نتناسى أن تصوّر هتلر الشيطانى للعالم كان - على نحو منحرف - تصورا دينيًا. وهذا واضح فى الأساس الّذى بنى عليه ذاك التصوّر وما يشكله من أفكار أساسيّة وأحقاد. "المعاداة التكفيرية للساميّة" على حد تعبير Saul Friedländer، فكر لا يحتوى فقط على مجرد عناصر راديكاليّة. ويقول Friedländer : إن "المعاداة التكفيرية للسامية" تولّدت من الخوف من التدهور العنصرى، وكذلك من الاعتقاد الدينى فى التكفير.(١٢) من وجهة نظر هتلر كان الزواج المختلط مع اليهود مصدرا للتدهور لأنّه لوّث الدم الألمانى. اعتقد هتلر أن السماح بحدوث ذلك يعنى أن ألمانيا فى طريقها إلى الضياع، وأنّ الخلاص لا يتأتّى إلا فقط عن طريق تحرير ألمانيا من اليهود، بل طردهم من أوروبا، أو إذا لم يحدث ذلك عن طريق إبادتهم. وفى نهاية الفصل الثانى من Mein Kamph (كفاحى) يقول هتلر: " اليوم أعتقد أننى أتصرف وفقا لإرادة الخالق العظيم، بالدفاع عن نفسى ضد اليهود أحارب من أجل ما يريده الربّ" (١٣). ولكن المحرقة، وما نعرفه الآن من أن المجتمع البشرى لا يخلو من إمكان حدوث تلك الأعمال الشيطانية، لا يجب أن تؤثر على أملنا كما عبرت عنه فكرة اليوطوبيا الواقعيّة و حلف السلام feedus pacificum عند كانط. لقد استمرت الشرور الرهيبة أمدا طويلا. منذ أيّام الإمبراطور قسطنطين فى القرن الرابع عاقبت المسيحية على البدع والهرطقة وحاولت عن طريق الاضطهاد والحروب الدينيّة أن تقضى على ما اعتبرته مذاهب خاطئة. القيام بمثل تلك الأعمال تطلّب استخدام السلطة القمعيّة للدولة. وكانت محاكم التفتيش التى أنشأها البابا جورجى التاسع نشطة خلال الحروب الدينيّة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفى سبتمبر ١٥٧٢ ذهب البابا Pius الخامس إلى الكنيسة الفرنسية سانت لويس ومعه ٣٣ كاردينال فى صلاة من أجل شكر الله على المذبحة التى حدثت بدافع دينى وراح ضحيّتها خمسة عشر ألف فرنسى من الهوجنوت البروتستانت على يد جماعات كاثوليكية فى يوم بورتلوميو فى ذلك الصيف.(١٤) الكثيرون اعتبروا البدعة أشد من القتل. كان التحمس للاضطهاد هو اللعنة الكبرى التى حلّت بالديانة المسيحية. لوثر وكالفن والمصلحون البروتستانت كانوا جميعا لهم

منها نصيب، ولم تواجهها الكنيسة الكاثوليكيّة راديكاليا إلا فى الإعلان الصادر عن مجلس الفاتيكان الثانى (١٩٦٥) [١٥] .

هل كانت تلك الشرور أشدّ فظاعة من المحرقة أم أقل؟ لسنا فى حاجة إلى أن نصدر مثل هذا الحكم الذى نقارن فيه بين الفظائع أيّها أشد وأنكى. الشرور العظمى شرور فى حد ذاتها دون حاجة إلى أن نقارن بينها. لكن شرور المحرقة وشرور محاكم التفتيش لا ينفصل أيّهما عن الآخر. فى واقع الأمر يبدو أن المحرقة لم تكن لتحدث لولا معاداة السامية لدى المسيحيّين طوال قرون عديدة - معاداة اكتسبت نوعا من القسوة الشديدة بوجه خاص فى روسيا وأوروبا الشرقية. [١٦] "المعاداة التكفيريّة للساميّة" عند هتلر تصدمنا كجنون شيطانى: إذ كيف يمكن للمرء أن يصدق مثل هذه الخيالات الجامحة؟ ولكن هذا لا يغير من الحقيقة شيئا.

رغم ذلك يجب علينا ألاّ نسمح لتلك الشرور الكبرى التى وقعت فى الماضى أو التى نشهدها فى الحاضر أن تقوّض آمالنا فى مستقبل لمجتمعنا ينتمى فيه إلى مجتمع للشعوب الليبراليّة والسمحة فى العالم أجمع. ما لم نفعل سيتمكّن السلوك الشيطانى الشرير الظالم من أن يقضى علينا وأن يضمن للأشرار النصر. بدلا من ذلك علينا أن ندعّم ونقوّى أملنا فى المستقبل المنشود بأن نطوّر تصوّرا معقولا وعمليّا للحقوق السياسيّة والعدالة السياسيّة يطبّق على العلاقات بين الشعوب. ولكى ننجز هذا علينا أن نسير على خطى كانط وأن نبدأ من التصوّر السياسى الّذى توصلّنا إليه بالفعل عن الديمقراطية الدستوريّة العادلة والمعقولة. عندئذ ننتقل إلى توسيع نطاق ذلك التصوّر ليشمل مجتمع شعوب ليبرالية وسمحة (٤). وتقدمنا على هذا الدرب يفترض معقولية الليبراليّة السياسيّة، كما أن نشأة قانون معقول للشعوب انطلاقا من ليبرالية سياسيّة يؤكد معقوليته. المصالح الأساسيّة للمجتمعات الديمقراطيّة الدستوريّة والمجتمعات السمحة الأخرى تؤيّد وتدعّم قانون الشعوب. لن يبقى أملنا فى المستقبل المنشود من قبيل الأمنيات فحسب، بل سيصبح أملا معقولا.

(٢) شعوب وليس دولاً .. لماذا؟

٢-١ السمات الرئيسية للشعوب. ينظر قانون الشعوب إلى مجتمع الشعوب على أنّه يتكون من شعوب ليبراليّة ديمقراطيّة (وكذلك من شعوب سمحة)، مثلما يتكوّن أى مجتمع محلّى من مواطنين. وانطلاقا من تصوّر سياسى للمجتمع، تصف الليبراليّة السياسيّة المواطنين والشعوب بتصوّرات سياسيّة تحدد طبيعتهم، تصوّر للمواطنين من ناحية، وتصوّر لشعوب تعمل من خلال حكوماتها من ناحية أخرى. وتتميّز الشعوب الليبراليّة بثلاث سمات رئيسية: حكومة ديمقراطيّة دستوريّة عادلة إلى حد معقول تخدم المصالح الأساسيّة للمواطنين، ومواطنون يوحّد بينهم ما يسميه جون ستيوارت مل "مشاعر وجدانيّة مشتركة" [١٧] ، وأخيرا طبيعة أخلاقيّة. تتعلق السمة الأولى بالنظم والمؤسسات، والسمة الثانية ثقافيّة، بينما تتطلب السمة الثالثة الارتباط القوى الثابت بتصوّر سياسى (أخلاقى) عن الحق والعدل[١٨] .

الذى أعنيه بالقول بأن يكون للشعب حكومة ديمقراطيّة دستوريّة عادلة إلى حد معقول (ليس بالضرورة عادلة كليّة)، هو أن تكون الحكومة من الناحية الفعلية تحت السيطرة السياسيّة والانتخابية للشعب، وأن تحاسب على المصالح الأساسيّة للشعب وتحمى تلك المصالح كما ترد تحديدا فى دستور مكتوب أو غير مكتوب وفى تفسير ذلك الدستور. الحكومة ليست مؤسّسة ذات استقلال ذاتى تقتفى طموحاتها البيروقراطية الخاصة. كذلك لا تخضع الحكومة لمصالح تجمّعات كبيرة من شركات وأنشطة اقتصاديّة مستترة عن علم الجمهور وغير خاضعة خضوعا كاملا للمحاسبة. وعندما نتساءل عن المؤسسات والممارسات الضرورية التى تجعل حكومة ما ديمقراطيّة دستوريّة عادلة إلى حد معقول وأن تحول دون إفسادها، نجد أمامنا موضوعا واسعا لا أستطيع أن أعالجه هنا - فيما عدا أن أسجّل هذه الحقيقة البديهيّة - وهو أنّ من الضرورى أن نقيم مؤسّسات على نحو يحفّز أفراد الشعب بدرجة كافية - سواء المواطنين أو المسؤولين فى الحكومة - على احترامها، وأن يزيل المغريات الظاهرة للفساد[١٩] .

الشعوب الليبرالية التى ترغب أن تكون تحت حكم ديمقراطى، من النادر أن توجد بين أفرادها مشاعر وجدانيّة وثقافيّة وسياسيّة مشتركة أو وعى تاريخى مشترك، بل ربما لا توجد على الإطلاق شعوب بهذه الصفات. إذ إن الغزوات والهجرات عبر التاريخ أدّت إلى اختلاط وتمازج بين جماعات لها ذاكرات تاريخية وثقافية مختلفة ، تعيش الآن جنبا إلى جنب داخل أراضى معظم الحكومات الديمقراطيّة المعاصرة. ومع ذلك نقطة البداية فى قانون الشعوب هى الحاجة إلى مشاعر وجدانيّة مشتركة أيًا كان مصدر تلك المشاعر. وأملى أننا عندما نبدأ بتلك الطريقة المبسّطة، نستطيع أن نضع مبادئ سياسيّة تمكننا فى الوقت المناسب أن نتعامل مع الحالات الأكثر صعوبة، حيث لا يوجد بين جميع المواطنين لغة مشتركة، ولا توحّد بينهم ذكريات تاريخية مشتركة. ومن الأفكار التى تشجع هذه الطريقة فى تناول الموضوع أننا نستطيع فيما أعتقد داخل دولة أو وحدة سياسيّة ليبراليّة عادلة بدرجة معقولة (أو سمحة) أن نرضى الاحتياجات والمصالح الثقافية المعقولة لجماعات ذات خلفيات قوميّة وإثنولوجيّة متعدّدة. وسوف نسير فى بحثنا هذا مفترضين أن المبادئ السياسيّة لنظام حكم دستورى عادل بدرجة معقولة تسمح لنا أن نتعامل مع عدد متنوع جدا من الحالات، إن لم يكن مع الحالات كافة[٢٠] .

أخيرًا تتميّز الشعوب الليبراليّة بسمات أخلاقيّة معيّنة. الشعوب الليبراليّة، مثلها مثل المواطنين فى مجتمع محلى، تتميّز بالمعقوليّة والعقلانيّة فى آن واحد. كما أن السلوك العقلانى لتلك الشعوب، كما يتم تنظيمه والتعبير عنه فى الانتخابات والتصويت، وفى القوانين التى تسنّها حكومات تلك الشعوب وما تتّبعه تلك الحكومات من سياسات، يكون على نفس النحو مقيّدا بما تعتبره تلك الشعوب معقولا. وكما أن المواطنين المعقولين فى مجتمع محلّى يعرضون على المواطنين الآخرين الأعضاء فى نفس المجتمع التعاون على أسس منصفة، كذلك تعرض الشعوب الليبراليّة أو (السمحة) شروطا منصفة للتعاون مع الشعوب الأخرى. وسوف يحترم أى شعب هذه الشروط عندما

يطمئن إلى أن الشعوب الأخرى ستفعل ذلك بدورها. وهذا يؤدى بنا إلى مبادئ العدالة السياسيّة فى الحالة الأولى وإلى قانون الشعوب فى الحالة الثانية. ومن المهم للغاية أن نصف كيف تتحقق هذه الطبيعة الأخلاقية وكيف تستمر من جيل إلى جيل.

٢-٢ **الشعوب لا تنطبق عليها حقوق السيادة التقليدية.** السبب الآخر فى أننى أستخدم اصطلاح "شعوب" هو أن أفكّر بطريقة مختلفة عن تلك التى أفكّر بها فى الدول ككيانات سياسيّة كما ينظر إليها عادة، بما لها من حقوق سيادة تضمّنها القانون الدولى (الوضعى) طوال القرون الثلاثة بعد حرب الثلاثين عاما (١٦١٨-١٦٤٨). حقوق السيادة هذه تمنح الدول الحق فى شن الحرب لتحقيق أغراضها السياسة- مبدأ كلوزوفيتش بالاستمرار فى السياسة بوسائل أخرى- على أن تكون المصالح الحكيمة العقلانية للدولة هى التى تحدّد غاياتها السياسيّة. [٢١] حقوق السيادة كذلك تمنح للدولة استقلالا ذاتيًا معيّنا (نناقش هذه النقطة لاحقا) فى التعامل مع شعبها ذاته. من وجهة نظرى هذه الاستقلالية خطأ.

الخطوة الأولى فى وضع قانون الشعوب هى أن نحدّد مبادئ العدالة لمجتمع محلّى. فى مثل هذا المجتمع يأخذ الوضع الأصلى فى الاعتبار فقط الأشخاص الذين يتكوّن منهم المجتمع، نظرا لأننا لا نبحث هنا فى العلاقات مع مجتمعات أخرى. هذا الوضع ينظر إلى المجتمع على أنه مغلق، الدخول إليه فقط عن طريق الميلاد، ولا خروج منه سوى بالموت. لا توجد حاجة إلى قوات مسلحة، ولا تنشأ مسألة حق الحكومة أن تكون مستعدة عسكريا، وينكر عليها ذلك إن فعلت. لا يجوز أن يستخدم جيش ضد شعبه. تسمح مبادئ العدالة المحلّية فقط بوجود قوة شرطة للمحافظة على الأمن المحلّى والمؤسّسات القضائيّة وما إليها بهدف الحفاظ على القانون والنظام[٢٢] . كل هذا يختلف تمامًا عن حاجة الدولة إلى جيش للدفاع ضد الدول الخارجة على القانون. وعلى الرغم من أن مبادئ العدالة المحلّية تتفق مع الحق المشروط فى اللجوء إلى الحرب،

فإنها فى حد ذاتها لا تنشئ هذا الحق. تعتمد أسس ذلك الحق على قانون الشعوب، والذى ما زلنا فى سبيلنا إلى صياغة أحكامه. وقانون الشعوب، كما سنرى، يقيّد السيادة المحلّية للدولة، أو الاستقلال الذاتى (السياسى)، أى حقّها المزعوم فى أن تفعل ما تشاء بشعبها داخل حدودها.

وهكذا إذ نسعى إلى تصور قانون للشعوب، لا تكون الحكومة فيه باعتبارها التنظيم السياسى لشعبها، كما هو الحال، هى مصدر كل ما لها من سلطات. سلطات الحكومة فيما يتعلق بالحرب، أيًا كانت تلك السلطات، هى تلك المقبولة فى إطار قانون معقول للشعوب. ولا يكفى للحكم المسبق فى هذه المسائل أن نفترض وجود حكومة حيث يكون الشعب منظّما محليًا ولديه مؤسّسات قائمة على أساس العدالة. بل يجب علينا أن نعيد صياغة حقوق السيادة فى ضوء قانون معقول للشعوب وأن ننكر على الدول الحقوق التقليدية فى شنّ الحروب وفى الاستقلال الذاتى محلّيا بغير قيود.

علاوة على ذلك تقترن إعادة الصياغة هذه بتحوّل مفاجئ فى الآونة الأخيرة فى الطريقة التى يفهم بها الكثيرون القانون الدولى. أصبح القانون الدولى منذ الحرب العالميّة الثانية أكثر تقييدا مما كان. ويتّجه إلى أن يقصر حق الدولة فى شن الحرب على حالات الدفاع عن النفس (وكذلك لمصلحة الأمن الجماعى)، إضافة إلى تقييد حق الدولة فى السيادة المحلّية. ومن البديهى أن يرتبط دور حقوق الإنسان بشكل واضح بهذا التغيير الأخير كجزء من الجهد الساعى إلى وضع تعريف مناسب للسيادة المحلّية للحكومة وحدود هذه السيادة. عند هذه النقطة أترك جانبا الصعوبات العديدة فى تفسير هذه الحقوق والقيود، وأعتبر معناها واتجاهها العام واضحا بما فيه الكفاية. الأمر الجوهرى هو أن نظرتنا التفصيليّة لقانون الشعوب يجب أن تتّفق مع هذين التغييرين الأساسيّين وأن تعطى لهما أساسا منطقيًا(٢٣) .

المقصود باصطلاح "شعوب"، إذًا، هو أن أؤكّد هذه السمات المهمّة التى تميّز الشعوب عن الدول وفقا للتصوّر التقليدى، وأن ألقى الضوء على الصفة الأخلاقيّة

للشعوب والطبيعة العادلة أو السمحة لنظمها. النقطة ذات الأهمية هنا أن الشعوب تستمدّ ما لها من حقوق وما عليها من واجبات فيما يتعلق بما يسمّى سيادتها من قانون الشعوب ذاته، وهو القانون الذى تقرّه جنبا إلى جنب شعوب أخرى فى ظروف مناسبة. وباعتبار أنّها شعوب عادلة أو سمحة، تتّفق الأسباب التى تستند إليها فى سلوكها مع مبادئ قانون الشعوب ذاك، ولا تسترشد فى سلوكها فقط بالسعى الحصيف أو العقلانى لتحقيق مصالحها، أو ما يمكن أن نسمّيه اعتبارات الدولة.

٢-٣ **السمات الأساسيّة للدول.** تبيّن الملاحظات التالية أن الخواص التى تميّز شعبا عضوا فى قانون الشعوب تختلف عن خواص ما أشير إليه كدول. الدول هى الطرف الفاعل فى العديد من نظريات السياسات الدوليّة حول أسباب الحرب والحفاظ على السلام[٢٤] . وكثيرا ما ينظر إلى الدول على أنها عقلانيّة شديدة الحرص على قوّتها- أى قدرتها (عسكريا واقتصاديا ودبلوماسيا)على التأثير على الدول الأخرى - وتعمل دائما على تحقيق مصالحها الأساسيّة[٢٥] . لا تزال النظرة السائدة عن العلاقات الدولية فى جوهرها نفس النظرة التى كانت سائدة فى عصر ثيوكيديدس Thucydidesلم تتجاوزها العصور الحديثة فى قليل أو كثير. ولا تزال السمة الغالبة على السياسة العالمية هى نضال الدول من أجل القوة والمكانة والثروة فى ظل حالة من الفوضى العالمية. [٢٦] ويتوقّف مدى اختلاف الدول عن الشعوب على نظرتها إلى العقلانية والحرص على القوة والمصالح الرئيسيّة للدولة. وإذا كانت العقلانيّة تستبعد المعقول (هذا إذا كانت الدولة يحركها ما لديها من أهداف وتتجاهل معايير المعاملة بالمثل فى تعاملاتها مع المجتمعات الأخرى) ، إذا كان حرص الدولة على القوة هو المبدأ السائد، وإذا كانت مصالحها تشمل أمورا من قبيل تغيير العقيدة الدينيّة للمجتمعات الأخرى وتوسيع إمبراطوريتها وكسب الأراضى وكسب المكانة والمجد للأسرة الحاكمة أو مكانة أو مجد إمبريالى قومى وزيادة قوتها الاقتصادية النسبية - عندئذ يكون الفرق بين الدول والشعوب فرقا هائلا[٢٧] . مثل هذه المصالح تؤدّى إلى أن تكون الدولة على

خلاف مع الدول والشعوب الأخرى وأن تهدد سلامة وأمن تلك الدول والشعوب، سواء كانت توسّعية أو لم تكن. كما أن الأوضاع السائدة يمكن أن تؤدى إلى حروب بهدف الهيمنة وبسط النفوذ(٢٨) .

الفرق بين الشعوب الليبراليّة والدول هو أن المصالح الأساسيّة للشعوب الليبراليّة العادلة تقف عند حدود ما هو معقول، على النقيض من ذلك نجد أن مضمون مصالح الدول لا يسمح لها بأن تكون مستقرة للأسباب الصحيحة؛ وأعنى بذلك أن تكون مستقرة بسبب قبولها الحازم لقانون شعوب عادل وتصرّفها على هذا الأساس. غير أن الشعوب الليبراليّة لديها مصالح جوهريّة بقدر ما تسمح به تصوّراتها عن الحق والعدالة. وتسعى إلى حماية أراضيها وضمان الأمن والسلامة لمواطنيها، وتحافظ على مؤسّساتها الأساسيّة الحرّة وعلى حرية مجتمعها المدنى وثقافته الحرّة(٢٩) . إضافة إلى هذه المصالح يسعى الشعب الليبرالى أن يضمن حريّة معقولة لجميع مواطنيه ولجميع الشعوب. يستطيع الشعب الليبرالى أن يحيا مع شعوب أخرى ذات طبيعة مماثلة فى التمسك بالعدالة والمحافظة على السلام. ويعتمد ما لدينا من أمل فى أن نصل إلى يوطوبيا واقعيّة على وجود نظم حكم دستوريّة وليبراليّة (أو سمحة) مستقرة بدرجة كافية وفعّالة لكى تكوّن مجتمع شعوب قادرًا على البقاء.

(٣) وضعان أصليّان

٣-١ الوضع الأصلى كنموذج للتمثيل. أتحدّث فيما يلى عن الخطوة الأولى للنظريّة المثالية. وقبل أن نبدأ فى تطبيق الفكرة الليبراليّة للعقد الاجتماعى على قانون الشعوب، دعنا نسجّل أن الوضع الأصلى مع ستار الجهالة هو نموذج للتمثيل فى مجتمعات ليبراليّة(٣٠). الوضع الأصلى، فيما أسمّيه الاستخدام الأوّل لهذا لوضع الأصلى، يعطينا نموذجا لما نعتبره – أنتم وأنا هنا والآن(٣١) – أوضاعًا معقولة ومنصفة للأطراف، والأطراف هم الممثّلون العقلانيّون لمواطنين عقلانيّين ومعقولين ومتساوين وأحرار، يحدّدون شروطًا منصفة للتعاون بغرض تنظيم البنية الأساسيّة

للمجتمع. ونظراً لأن الوضع الأصلى يشمل ستار الجهالة، هذا الوضع يشكّل كذلك نموذجا لما نعتبره قيودا مناسبة على أسباب تبنّى تصوّر سياسى للعدالة للبنية الأساسيّة. وإذا وضعنا فى الاعتبار هذه السمات، يمكن لنا أن نتكهّن أن تصوّر العدالة السياسيّة الذى سيختاره الأطراف هو التصوّر الذى نعتبره أنتم وأنا هنا والآن تصورًا معقولا وعقلانيًا تؤيّده أقوى الأسباب. ستعتمد صحّة هذا التكهّن أو عدم صحّته على ما إذا كنّا أنتم وأنا هنا والآن يمكن لنا بعد التفكير المناسب أن نؤيّد المبادئ التى تم تبنّيها. وحتى إذا كان هذا التكهّن معقولا فى الظاهر، توجد طرق عديدة لتفسير المعقول والعقلانى، وتحديد قيود على الأسباب وشرح المنافع والخيرات الأساسيّة. لا يوجد ضمان قبلى أننا على حق.

وهنا توجد خمس سمات أساسيّة: (١) ينظر الوضع الأصلى[٣٢] إلى الأطراف على أنّهم ممثّلون بشكل منصف للمواطنين، (٢) يصوّرهم على أنهم عقلانيّون (٣) يصوّرهم على أنهم يختارون من بين المبادئ المتاحة للعدالة تلك التى تنطبق على الموضوع المناسب، والموضوع فى هذه الحالة هو البنية الأساسيّة للمجتمع. بالإضافة إلى ذلك (٤) يتم تصوّر الأطراف على أنهم يقومون بهذه الاختيارات للأسباب الصحيحة المناسبة (٥) الأطراف تختار لأسباب ذات علاقة بالمصالح الأساسيّة للمواطنين كمعقولين وعقلانيين. ونختبر توافر هذه الشروط الخمسة بأن نرى إن كان المواطنون ممثّلين حقيقة تمثيلا منصفا (معقولا) على ضوء التماثل (أو المساواة) فى وضع ممثّليهم فى الوضع الأصلى[٣٣] والخطوة التالية هى أن ننظر إلى الأطراف فى الوضع الأصلى على أنهم عقلانيّون، من حيث إن هدفهم هو أن يفعلوا أفضل ما يمكنهم للمواطنين الّذين يمثّلون مصالحهم الأساسيّة. وأخيرا يتخذ الأطراف قرارهم لأسباب صحيحة، لأن ستار الجهالة يمنع الأطراف من الاستناد إلى أسباب غير صحيحة، إذا راعينا هدف تمثيل المواطنين على أنهم أشخاص أحرار ومتساوين.

وأكرر هنا ما سبق أن قلته فى **Political Liberalism** نظرًا لأهميّته لما سأقوله لاحقًا. [٣٤] من السبل التى تجعل ستار الجهالة سميكا وليس مجرّد ستار رقيق

ألاّ يسمح للأطراف بأن تعرف المذاهب الشاملة للشعوب. وقد اعتقد الكثيرون أن وجود ستار كثيف من الجهالة أمر ليس له مبرر، بل تساءلوا إن كان هناك حقًا ما يدعو إلى استخدام مثل هذا الستار، مع ما للمذاهب الشاملة، سواء الدينيّة أو غير الدينيّة، من أهميّة ودلالة عظيمة الشأن. وطالما أن علينا أن نبرر سمات الوضع الأصلي بقدر ما نستطيع، يمكن لنا أن نذكر ما يلي: لنتذكر أننا نسعى إلى وضع تصوّر سياسي للعدالة في مجتمع ديمقراطي، ينظر إليه كنظام للتعاون الحرّ بين مواطنين متساوين يقبلون بمحض إرادتهم – كمواطنين لديهم استقلال ذاتي سياسيًا – المبادئ العامّة المسلّم بها للعدالة والتي تحدد الشروط المنصفة للتعاون. إلا أن المجتمع الذي نعنيه مجتمع يوجد فيه تنوع من المذاهب الشاملة، جميعها معقول تماما. هذه هي حقيقة التعدّديّة المعقولة، كمقابل لحقيقة التعدّديّة في حد ذاتها. والآن لكي يؤيّد جميع المواطنين بحرية التصوّر السياسي للعدالة، يجب أن يكون ذلك التصوّر قادرا على أن يكسب تأييد مواطنين يعتنقون مذاهب شاملة مختلفة ومتعارضة ولكنّها معقولة. في هذه الحالة سيكون لدينا إجماع الفرقاء (إجماع مشترك بين أصحاب مذاهب معقولة ولكنّها متعارضة). وأقترح أن نترك جانبا مسألة العلاقة التي تربط بين المذاهب الشاملة لشعب ومضمون التصوّر السياسي للعدالة، وأن ننظر إلى ذلك المضمون على أنه ينشأ من الأفكار الأساسيّة المتعددة المستمدّة من الثقافة السياسيّة العامة لمجتمع ديمقراطي. وضع المذاهب الشاملة خلف ستار من الجهالة يمكّننا أن نتوصّل إلى تصوّر سياسي للعدالة يمكن أن يكون موضع إجماع الفرقاء، وبالتالي يصلح كأساس عام للتبرير في مجتمع يتميز بالتعدّديّة السياسيّة. وليس فيما أطرحه هنا ما يتعارض مع وصف تصوّر سياسي للعدالة كرأي قائم بذاته، ولكنه يعني أننا لكي نشرح مبرّر ستار الجهالة الكثيف يجب أن ننظر إلى التعدّديّة الليبراليّة وإلى فكرة إجماع الفرقاء، الإجماع المشترك بين مذاهب شاملة معقولة.

٣–٢ **الوضع الأصلي الثاني كنموذج.** نستخدم فكرة الوضع الأصلي مرة أخرى على المستوى الثاني، ولكن هذه المرة لكي نطبّق التصوّر الليبرالي على قانون الشعوب. وكما فعلنا في المثال الأول نطبّق هذا التصوّر كنموذج، لأنه يمثّل ما يمكن أن نعتبره –

أنتم وأنا، هنا والآن[٣٥] - أوضاعا منصفة يمكن للأطراف فى ظلّها - وهم هذه المرة الممثّلون العقلانيّون لشعوب ليبراليّة - أن يضعوا قانونا للشعوب، مسترشدين بأسباب سليمة. والأطراف الممثّلون للشعوب، وكذلك الشعوب التى يمثّلونها، فى وضع متماثل، ومن ثم هو وضع منصف. بالإضافة إلى ذلك ينظر هذا النموذج إلى الشعوب على أنها شعوب عقلانية، لأن الأطراف تختار من بين المبادئ المتاحة لقانون الشعوب مسترشدة بالمصالح الأساسيّة لمجتمعات ديمقراطيّة، وهى المصالح التى تعبّر عنها المبادئ الليبراليّة للعدالة فى مجتمع ديمقراطى. وأخيرا تخضع الأطراف لستار من الجهالة يتم تحديده بطريقة مناسبة للحالة موضع النظر، على سبيل المثال : لا يعرف ممثلو أىّ من الشعوب حجم الأراضى أو عدد السكان أو القوة النسبيّة للشعب الذين يمثلون مصالحه الأساسيّة. وعلى الرغم من أنهم يعرفون الأحوال المواتية المعقولة التى ينبغى تحقيقها لجعل الديمقراطيّة الدستوريّة ممكنة - لأنهم يعرفون أنهم يمثلون مجتمعات ليبراليّة - فإنهم لا يعرفون حجم الموارد الطبيعيّة لتلك المجتمعات أو مستوى تقدّمها الاقتصادى أو أى معلومات أخرى عنها.

وكأعضاء فى مجتمعات جيّدة التنظيم وفقا لمفاهيم ليبراليّة عن العدالة، نفترض أن هذه السمات تعطى نموذجا لما يمكن أن نقبله - أنا وأنتم، هنا والآن - على أنّه منصف فى تحديد المبادئ والشروط الأساسيّة للتعاون بين الشعوب، وهى كشعوب ليبرالية تنظر إلى نفسها على أنها حرّة ومتساوية. وهذا يجعل استخدام الوضع الأصلى على المستوى الثانى نموذجا للتمثيل بنفس الطريقة تماما مثل المستوى الأول. إن الاختلافات ليست فى الطريقة التى يستخدم بها النموذج ولكن فى الطريقة التى يجب تهيئته بها ليناسب الأطراف فيه والموضوع الذى يتناوله.

بعد هذا الإيضاح، دعنا الآن نتحقق أن السمات الخمس مستوفاة فى الوضع الأصلى الثانى. ذلك أن ممثلى الشعوب (١) فى وضع منصف ومعقول كمتساوين وأحرار، وأن الشعوب (٢) عقلانيّة، كما أن ممثليهم (٣) يتداولون حول الموضوع الصحيح، وهو فى هذه الحالة مضمون قانون الشعوب. (هنا يمكن أن ننظر إلى ذلك

القانون على أنه يحكم البنية الأساسيّة للعلاقات بين الشعوب). علاوة على ذلك (٤) يتداولون حول الأسباب الصحيحة (كما هى مقيدة بستار من الجهالة). وأخيرا يكون اختيار مبادئ لقانون الشعوب على أساس (٥) المصالح الأساسيّة للشعوب، فى هذه الحالة المصالح القائمة على مفاهيم ليبراليّة للعدالة (وهى التصوّرات التى سبق اختيارها فى الوضع الأصلى الأوّل). وهكذا يمكن أن يكون الافتراض صحيحا فى الحالة الثانية مثلما كان فى الحالة الأولى. ولكن أكرّر ما سبق أن قلته عن الوضع الأصلى الأوّل : إنه لا يوجد ضمان.

ولكن قد تنشأ مسألتان. المسألة الأولى عند وصف الشعوب بأنها حرة ومتساوية ومن ثمّ ممثّلة بشكل منصف، قد يبدو أننا نسير على نحو يختلف عن حالة مجتمع محلّى. فى المجتمع المحلّى نعتبر المواطنين أحرارا ومتساوين لأنّهم يرون أنفسهم كذلك كمواطنين فى مجتمع ديمقراطى. وبالتالى يفكرون فى أنفسهم على أن لديهم القوة الأخلاقية لأن يكون لديهم تصوّر للخير، وأن يؤكّدوا أو يراجعوا ويعدّلوا ذلك التصوّر إن قرروا ذلك. ينظرون إلى أنفسهم أيضا على أنهم أصحاب حق شرعى فيما يضعونه من مطالب، وقادرون على تحمل المسؤولية عن الغايات التى ينشدونها[٣٦] . فى قانون الشعوب نفعل نفس الشىء على نحو أو آخر: ننظر إلى الشعوب على أنّها تتصور نفسها على أنّها شعوب حرّة ومتساوية فى مجتمع الشعوب (وفقا للتصوّر السياسى للمجتمع). وهذا يوازى، وإن لم يكن هو نفس الشىء، الكيفيّة التى يحدّد بها التصوّر السياسى فى المجتمع المحلّى نظرة المواطنين إلى أنفسهم وفقا لقدراتهم الأخلاقية ومصالحهم العليا.

تتضمّن المسألة الثانية وضعا آخر موازيا لحالة المجتمع المحلّى. ذلك أنّ الوضع الأصلى فى حالة المجتمع المحلّى ينكر على ممثلى المواطنين أىّ معرفة بالتصوّرات الشاملة لدى المواطنين عن الخير. ويستدعى هذا القيد تبريرا حذرا[٣٧] . إذ توجد كذلك مسألة خطيرة فى حالة ممثّلى الشعوب. لماذا نفترض أن ممثلى الشعوب الليبراليّة ليست لديهم أىّ معرفة بالتصوّرات الشاملة لدى الشعوب التى يمثلونها عن الخير؟

الإجابة هى أن الشعب الليبرالى الذى لديه نظام دستورى ليس لديه، كشعب ليبرالى، تصور شامل عن الخير. فقط المواطنون والجمعيّات داخل المجتمع المدنى هم الذين لديهم مثل هذه التصوّرات.

٣-٣ المصالح الأساسيّة للشعوب. عندما تفكّر الشعوب (كنقيض للدول) فى نفسها كشعوب حرة ومتساوية، كيف ترى نفسها ومصالحها الجوهرية؟ مصالح الشعوب الليبراليّة، كما سبق لى القول (٢-٣)، تتحدّد وفقا لتصوّرها المعقول عن العدالة. وهكذا تسعى جاهدة لحماية استقلالها السياسى وثقافتها الحرّة بما تشمله من حريّات مدنيّة، كى تضمن أمنها وأراضيها وسعادة مواطنيها. ولكن توجد مصلحة أخرى لها أهميتها كذلك: وعند تطبيقها على الشعوب، تندرج تحت ما يسميه روسو احترام الذات.[٣٨] هذه المصلحة هى احترام الشعوب لنفسها احتراما سليما كشعوب استنادا إلى وعى مشترك بتجاربها خلال تاريخها وبثقافتها وما حققته من إنجازات. هذا الاحترام للذات يختلف تماما عن انشغالها الذاتى بأمنها وسلامة أراضيها، ويبدو واضحا جليًا فى إصرار شعب من الشعوب على أن يحصل من الشعوب الأخرى على احترام مناسب وعلى اعتراف بالمساواة. أما الأمر الذى يميّز الشعوب عن الدول- وهذه نقطة شديدة الأهميّة - هى أن الشعوب الحرّة مستعدة تماما لأن تمنح نفس الاحترام ونفس الاعتراف للشعوب الأخرى كشعوب على قدم المساواة إلا أنّ المساواة لا تعنى عدم قبول أشكال معيّنة من اللامساواة فى العديد من المؤسّسات التعاونيّة بين الشعوب، مثلما هو الحال فى الأمم المتّحدة فى صورتها المثاليّة. هذا القبول للامساواة يوازى قبول المواطنين للامساواة الاقتصاديّة والاجتماعيّة من الناحية العمليّة فى مجتمعهم الليبرالى.

ومن ثم يمكن القول إن جانبًا من كون شعب من الشعوب معقولا وعقلانيًا أن يكون على استعداد لأن يعرض على الشعوب الأخرى شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعى والسياسى. هذه الشروط المنصفة هى تلك الشروط التى يؤمن الشعب إيمانًا مخلصًا بأن الشعوب الأخرى المساوية له يمكن أن تقبل بها، وأنها إذا قبلتها،

سيحترم الشعب الشروط التى اقترحها أو عرضها حتى فى تلك الظروف التى يمكن أن يحقق فيها مكاسب من انتهاك تلك الشروط.[٣٩] وهكذا ينطبق مبدأ المعاملة بالمثل على قانون الشعوب بنفس الطريقة التى تنطبق بها مبادئ العدالة فى نظام دستورى. هذا المعنى المعقول للاحترام الواجب، الذى يمنحه شعب عن طيب خاطر لشعوب معقولة أخرى، عنصر أساسى فى فكرة الشعوب الراضية بأوضاعها للأسباب الصحيحة، ويتفق مع التعاون المستمر فيما بين الشعوب على مرّ الزمن والقبول المتبادل لقانون الشعوب والالتزام بذلك القانون. ومن الحجج التى نردّ بها على الواقعيّة السياسيّة أنّ هذا المعنى المعقول للاحترام المناسب ليس بعيدا عن الواقعيّة، بل هو ذاته النتيجة التى تنشأ عن وجود مؤسسات ديمقراطيّة فى المجتمع. وسوف أعود إلى هذه الحجة فيما بعد.

(٤) مبادئ قانون الشعوب

٤-١ **بيان المبادئ:** نفترض بادئ ذى بدء أن محصلة وضع قانون للشعوب فقط لمجتمعات ليبراليّة ديمقراطيّة ستكون تبنّى المبادئ المعروفة للمساواة بين الشعوب. وهذه المبادئ، فيما أفترض، سوف تفسح كذلك المجال لأشكال متعددة للروابط التعاونيّة والاتّحادات بين الشعوب، إلا أنها لن تصل إلى قيام الدولة العالميّة world-state . وهنا أسير على خطى كانط فى كتابه السلام الدائم Perpetual Peace (١٧٩٥) فى الاعتقاد بأن قيام حكومة للعالم – وأعنى بها نظاما سياسيًا موحدا له السلطات السياسيّة التى تمارسها عادة الحكومات المركزية – سيكون إما استبدادا عالميا أو فيما عدا فيما عدا ذلك ستنشأ إمبراطورية هشة تمزّقها الصراعات الأهليّة المتوالية حيث تسعى النظم والشعوب المتعددة إلى استعادة حريّتها واستقلالها السياسى[٤٠] . ولكن قد تنشأ كما أشير لاحقا أنواع عديدة مختلفة من التنظيمات تخضع لحكم قانون الشعوب ويعهد إليها بتنظيم التعاون بين الشعوب والقيام بواجبات محددة متّفق عليها. بعض هذه المنظمات (مثل الأمم المتحدة فى التصوّر المثالى عنها)

قد تكون لديها السلطة لأن تعبر نيابة عن مجتمع الشعوب الجيّدة التنظيم عن إدانتها لمؤسسات محلّية غير عادلة في بلاد أخرى ولحالات واضحة لانتهاك حقوق الإنسان. وقد تحاول في الحالات الجسيمة تصحيح تلك الانتهاكات عن طريق فرض العقوبات الاقتصادية، أو حتى بالتدخل العسكرى. ويشمل نطاق هذه السلطات جميع الشعوب ويصل حتّى إلى شئونها المحلّية.

تستدعى هذه النتائج العامة قدرا من المناقشة. وإذا اتبعنا طريقا مماثلا للنهج الذى سرنا عليه فى A Theory of Justice [٤١]، دعنا ننظر أولا إلى المبادئ المتعارف عليها للعدالة بين شعوب حرّة وديمقراطية[٤٢].

(١) الشعوب حرّة ومستقلّة، كل شعب يحترم حريّات واستقلال الشعوب الأخرى.

(٢) يجب على الشعوب أن تحترم المعاهدات والتعهّدات.

(٣) الشعوب على قدم المساواة وهى أطراف فى الاتفاقيات التى تلتزم بها.

(٤) تحترم الشعوب واجب عدم التدخل.

(٥) الشعوب لها الحق فى الدفاع عن النفس، ولكن ليس لها الحق فى شنّ الحرب أو التحريض عليها لأسباب غير الدفاع عن النفس.

(٦) تحترم الشعوب حقوق الإنسان.

(٧) تلتزم الشعوب بقيود معيّنة محدّدة فى ممارسة الحرب.

(٨) يجب على الشعوب مساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها التى تعيش تحت وطأة ظروف غير مواتية، تمنعها من أن يكون لها نظام اجتماعى وسياسى عادل أو سمح[٤٣].

٤-٢ **تعليقات واستداركات.** من المسلّم به أن هذا البيان للمبادئ ليس كاملاً ويجب أن تضاف إليه مبادئ أخرى، كما أن المبادئ المذكورة تتطلب الكثير من الشرح والتفسير. لا حاجة إلى بعض تلك المبادئ فى مجتمع شعوب جيّدة التنظيم، على سبيل

المثال: المبدأ السابع الخاص بالسلوك فى الحرب والمبدأ السادس حول حقوق الإنسان. لكنّ النقطة الأساسيّة هى أن الشعوب المستقلّة والجيّدة التنظيم على استعداد لأن تقبل مبادئ أساسيّة معيّنة للعدالة السياسيّة تحكم سلوكها. هذه المبادئ تشكّل الميثاق الأساسى لقانون الشعوب. إن مبدأ مثل المبدأ الرابع - أعنى مبدأ عدم التدخل - يحتاج بطبيعة الحال إلى ضوابط وقيود فى الحالة العامة للدول الخارجة على القانون وفى حالة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن مبدأ عدم التدخّل مبدأ مناسب لمجتمع شعوب الجيّدة التنظيم، فإنه لا يصلح فى حالة مجتمع شعوب غير منظّمة تستوطن فيها الحروب وتعمّ الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.

ينطبق الحق فى الاستقلال، وبنفس الدرجة الحق فى تقرير المصير، فقط فى إطار حدود معينة سيحددها قانون الشعوب بصفة عامّة[٤٤] . لذلك، ليس لشعب الحق فى تقرير المصير أو الحق فى الانفصال على حساب إخضاع شعوب أخرى[٤٥] . كذلك لا يجوز لشعب أن يحتجّ على إدانته من المجتمع العالمى إذا كانت مؤسّساته المحلّية تنتهك حقوق الإنسان، أو تقيّد حقوق الأقليّات . حق شعب فى الاستقلال وفى تقرير المصير ليس درعًا يحميه من تلك الإدانة، ولا حتى من تدخل قسرى بواسطة شعوب أخرى فى الحالات الجسيمة.

ستكون هناك مبادئ لتكوين وتنظيم اتحادات (روابط) بين الشعوب، وقواعد منصفة للتجارة وسائر المؤسّسات التعاونيّة[٤٦] . وستشمل هذه المبادئ أحكاما معينة للمساعدة المتبادلة بين الشعوب فى أوقات المجاعات والقحط، كما تشمل بقدر الإمكان أحكاما تضمن الوفاء بالاحتياجات الأساسيّة للشعب فى جميع المجتمعات الليبراليّة (والمجتمعات السمحة) المعقولة[٤٧] . هذه الأحكام ستحدد واجبات المساعدة (انظر ١٥) فى حالات معيّنة، وستختلف فى درجة صرامتها مع اختلاف خطورة الحالة وشدّتها.

٤-٣ **دور الحدود.** الحكومة لها دور مهم فى مسألة الحدود، حتى وإن بدت حدود المجتمع حدود تعسفيّة من وجهة نظر تاريخيّة. دور الحكومة هو أن تكون وكيلا ممثّلا وفعّالاً للشعب، عندما تتولى المسؤوليّة، عن أراضيه وسلامتها البيئيّة، وكذلك عن حجم

السكان. وفى نظرى أن معنى نظام الملكيّة هو أنه ما لم يوجد وكيل تعطى له مسؤوليّة محدّدة للمحافظة على الممتلكات وتحمّل الخسائر إن لم يفعل، سيكون مصير تلك الممتلكات التدهور والضياع. الممتلكات هنا هى أراضى الشعب وقدرتها على إعالة الشعب أبديًا، والوكيل هو الشعب نفسه ممثّلا فى تنظيمه السياسى. وكما ذكرت فى المقدمة، يجب أن تدرك الحكومة، كوكيل عن الشعب ، أنّها لا تستطيع أن تعوّض تهاونها فى الحفاظ على أراضى الشعب وثرواته الطبيعية بشنّ الحروب لغزو بلاد أخرى أو بالهجرة إلى أراضى شعب آخر دون موافقته[٤٨] .

وحتّى عندما تكون الحدود حدودا تعسّفية من الناحية التاريخيّة، لا يترتّب على ذلك أن دور الحدود فى قانون الشعوب لا يمكن تبريره. بل الأمر على العكس تماما، ومن الخطأ البيّن التركيز على تعسفيّة الحدود. وطالما لا توجد حكومة عالميّة، لابد من وجود حدود من نوع أو آخر. هذه الحدود عندما ننظر إليها فى حدّ ذاتها قد تبدو تعسفيّة، تعتمد بدرجة أو أخرى على ظروف تاريخيّة. وفى مجتمع شعوب عادل بدرجة معقولة (أو على الأقل مجتمع سمح) ستكون مسألة عدم المساواة فى السلطة والثروة مسألة تقرّرها جميع الشعوب لنفسها. أمّا كيف يحدث هذا – وهذه سمة جوهرية لليوطوبيا الواقعيّة– فعلينا أن ننتظر إلى (١٥) و(١٦) حيث أناقش واجب المساعدة الذى تدين به الشعوب الليبراليّة العادلة والشعوب السمحة للمجتمعات المغلوبة على أمرها، تلك المجتمعات المثقلة بأوضاع غير مواتية.

٤–٤ مناقشة حول الوضع الأصلى الثانى. يتعلّق جانب كبير من النقاش فى الوضع الأصلى فى حالة مجتمع محلّى بالاختيار بين الصيغ المختلفة لمبدأى العدالة، (فى حالة تبنّى النظرة الليبراليّة)، وبين المبادئ الليبراليّة والبدائل الأخرى مثل مبدأ المنفعة العامة الكلاسيكى أو الشائع، والصيغ الأخرى للحدس العقلانى والكمال الأخلاقى[٤٩] . على النقيض من ذلك نجد أن البدائل الوحيدة المتاحة أمام الأطراف فى المستوى الثانى للوضع الأصلى هى صيغ مختلفة لقانون الشعوب. ويختلف الوضع الأصلى فى المستوى الثانى عن الوضع الأصلى فى المستوى الأوّل من ثلاثة وجوه أساسيّة:

(١) الشعب الديمقراطى الدستورى ليس لديه مذهب شامل عن الخير لأنّه شعب ليبرالى(٣-٢ أعلاه)، ولكنّ المواطنين الأفراد فى مجتمع محلّى ليبرالى لديهم مثل هذه التصوّرات. وتستخدم فكرة المنافع والخيرات الأساسيّة للتعامل مع احتياجاتهم كمواطنين.

(٢) المصالح الجوهرية لشعب ما يحددها تصوّره السياسى، كشعب، للعدالة والمبادئ التى على ضوئها يوافق على قانون الشعوب، بينما المصالح الجوهرية للمواطنين تتحدّد وفقا لما لديهم من تصوّر عن الخير ومدى تحقيقهم للقوّتين الأخلاقيتين بدرجة كافية.

(٣) يختار الأطراف فى الوضع الأصلى الثانى من بين صيغ أو تفسيرات مختلفة للمبادئ الثمانية لقانون الشعوب. كما توضّحها الأسباب التى ذكرناها فى (٢-٢) فى الحديث عن القيود على حقّى السيادة.

ويظهر جانب من مرونة وتنوّع الوضع الأصلى فى الكيفيّة التى يستخدم بها فى الحالتين. وترجع الاختلافات بين الحالتين إلى حد كبير إلى ما نعنيه بالأطراف ومهامهم فى كل حالة.

المهمة الأولى للأطراف فى الوضع الأصلى الثانى هى وضع قانون الشعوب - مثله العليا ومبادئه ومعاييره - {كيف تنطبق هذه المعايير على العلاقات السياسيّة بين الشعوب. وإذا كانت السمة الأساسيّة للديمقراطيّة الدستوريّة بمؤسّساتها الحرّة هى التعدّديّة المعقولة لمذاهب شاملة، يمكن أن نفترض وجود تنوّع أكبر فى المذاهب الشاملة التّى يعتنقها أعضاء مجتمع الشعوب بما فيه من ثقافات وتقاليد عديدة مختلفة. لذلك لن يكون مبدأ المنفعة العامة بمعناه التقليدى مقبولا من الشعوب، إذ لا يوجد شعب منظّم من حكومته على استعداد لأن ينظر، كمبدأ أول، إلى منفعة شعب آخر على أنها تفوق فى أهميتها مشاقّ يفرضها على نفسه. لن يقبل أن يفرض على نفسه مشاقّ بدعوى أنّها تحقق منفعة شعب آخر. الشعوب الجيّدة التنظيم تصرّ على المساواة فيما بينها

كشعوب، وهذا الإصرار يستبعد أىّ شكل من مبادئ المنفعة، أى أن تكون منفعة شعب على حساب شعب آخر.

قناعتى هى أن المبادئ الثمانية لقانون الشعوب (انظر ٤-١) مبادئ أسمى من أىّ مبادئ أخرى. وحتّى عندما نلقى نظرة فاحصة على المبادئ التوزيعيّة للعدالة كإنصاف، نبدأ من الخط الأساسى للمساواة - فى حالة العدالة كإنصاف - أى المساواة فى المنافع والخيرات الأساسيّة الاجتماعيّة والاقتصادية، وهذا يعنى المساواة بين جميع الشعوب والحقوق المتساوية لجميع الشعوب. فى الحالة الأولى سألنا إن كان يمكن الموافقة على أىّ خروج عن الخط الأساسى للمساواة شريطة أن يكون ذلك لفائدة جميع المواطنين فى المجتمع، بصفة خاصة لفائدة الأقل حظا. (أشير سريعًا فقط هنا إلى هذه الحجّة) ، إلا أنّ الأشخاص فى حالة قانون الشعوب لا يخضعون لحكومة واحدة بل لعدة حكومات، وسيريد كل من ممثلى الشعوب الحفاظ على المساواة والاستقلال للمجتمع الذى يمثّله. الهدف من حالات عدم المساواة فى عمل المنظّمات والكونفدراليّات الفضفاضة(٥٠) هو خدمة الغايات القصوى التى تشارك فيها الشعوب. فى هذه الحالة ستكون الشعوب الأكبر والأصغر على استعداد لأن تقدم مساهمات أكبر وأصغر، وأن تقبل عائدات أكبر وأصغر تتناسب مع ما تقدّمه من إسهامات.

وهكذا، فى الحجة الواردة فى الوضع الأصلى على المستوى الثانى، أبحث فقط ميزات المبادئ الثمانية لقانون الشعوب التى ذكرتها فى ٤ - ١ وآخذ هذه المبادئ المألوفة والتقليدية إلى حد كبير من تاريخ وتطبيقات القانون الدولى والممارسات الدولية. ليست هناك قائمة بالمبادئ والمثل البديلة تعطى إلى الأطراف لتختار من بينها، كما هو الحال فى **Political Liberalism** ، أو فى **A Theory of Justice** . ولكن ببساطة يفكّر ممثلو شعوب جيّدة التنظيم فى مزايا تلك المبادئ عن المساواة بين الشعوب، ولا يرون سببا فى الخروج عليها أو اقتراح مبادئ بديلة. ويجب بطبيعة الحال أن تستوفى هذه المبادئ معيار المعاملة بالمثل، لأن هذا المعيار ينطبق على كل من المستويين؛ بين المواطنين كمواطنين وبين الشعوب كشعوب.

كان يمكن بالتأكيد أن نتصوّر مبادئ بديلة. على سبيل المثال المبدأ الخامس له بديل بديهى، بديل أيّدته لمدة طويلة ممارسات الدول الأوروبية فى التاريخ الحديث. ذلك البديل هو أنّ الدولة يمكن أن تشن الحرب فى السعى العقلانى لتحقيق مصالحها الخاصة، وقد تكون هذه المصالح دينيّة أو خاصة بالأسرة الحاكمة، أو للتوسع فى الأراضى، أو أمجاد النصر وتكوين إمبراطوريّة. إلا أنه على ضوء وصفى للسلام الديمقراطى فى (٥)، سترفض الشعوب الليبراليّة هذا البديل. كذلك سترفض الشعوب السمحة أيضا هذا البديل (٨-٤).

ويتّضح من المناقشة السابقة فى (٢) حول الحقّين التقليديين للسيادة أن المبادئ الثمانية تقبل تفسيرات مختلفة. تلك التفسيرات، وما أكثرها، هى التى يجب أن نناقشها فى المستوى الثانى للوضع الأصلى. فيما يتعلق بحقّى السيادة نطرح السؤال التالى: أىّ نوع من المعايير السياسيّة تأمل الشعوب الليبراليّة، أخذا فى الاعتبار مصالحها الأساسيّة، أن تقرّها كمعايير تحكم العلاقات المتبادلة سواء فيما بينها وبعضها البعض أو بينها وبين الشعوب غير الليبراليّة؟ بعبارة أخرى، ما المناخ الأخلاقى والسياسى الّذى ترغب أن تراه فى مجتمع عادل بشكل معقول يتكوّن من شعوب جيّدة التنظيم؟ على ضوء تلك المصالح الأساسيّة تجعل الشعوب الليبراليّة حق الدولة فى شن الحرب قاصرا على الدفاع عن النفس (وبذلك تسمح بالأمن الجماعى) ، كما يؤدّى حرصها على حقوق الإنسان إلى وضع قيود على حق الدولة فى السيادة المحلّية. والصعوبات العديدة فى تفسير المبادئ الثمانية التى ذكرتها لقانون الشعوب تأخذ مكان الحجج حول المبادئ الأولى فى حالة المجتمع المحلّى. ويمكن دائما إثارة مشكلة تفسير تلك المبادئ، ويحتاج الأمر إلى مناقشتها من وجهة نظر المستوى الثانى للوضع الأصلى.

٤-٥ **المنظّمات التعاونيّة.** بالإضافة إلى موافقة الأطراف فى الوضع الأصلى على المبادئ التى تعرّف المساواة الأساسيّة بين جميع الشعوب، سيضعون صيغة الخطوط العامّة لإنشاء منظّمات تعاونيّة، ويتّفقون على قواعد الإنصاف فى التجارة بين

الشعوب، بالإضافة إلى شروط تحكم المساعدات المتبادلة. لنفترض وجود ثلاث منظمات: منظّمة أنشئت لتضمن التجارة المنصفة بين الشعوب، ومنظّمة أخرى تسمح لأىّ شعب أن يقترض من نظام مصرفى تعاونىّ، والثالثة منظمة لها دور مماثل لدور الأمم المتحدة، وأصف هذه المنظّمات أنها كونفيدراليّة من الشعوب (وليس الدول)(٥١) .

ولننظر فى مسألة التجارة المنصفة: لنفترض أن الشعوب الليبراليّة تفترض أن نظام التنافس الحرّ فى التجارة - عندما يتم تنظيمه بطريقة مناسبة وفقا لقواعد منصفة - (٥٢) نظام يحقق مزايا متبادلة للجميع، على الأقل فى المدى الأطول. والافتراض الآخر هنا هو أن الأمم الاكبر التى لها اقتصاديات أكثر ثروة لن تسعى إلى احتكار السوق، ولن تتآمر لتكوين كارتلات، كذلك لن تتصرّف على أنّها قلّة محتكرة (أوليجوبولى). وعندما نفترض - كما سبق أن فعلنا - وجود ستار من الجهالة، من ثمّ لا يعرف ممثلو أىّ شعب إن كان اقتصاد ذلك الشعب صغيراً أو كبيراً، عندئذ سيوافق الجميع على قواعد منصفة للتجارة لإبقاء السوق حرا وتنافسيًا (عندما يمكن تحديد مثل هذه القواعد وتنفيذها). وإذا كان لهذه التنظيمات التعاونية تأثيرات توزيعيّة ليس لها مبرر بين الشعوب، سيكون من الواجب تصحيح هذه التأثيرات وأخذها فى الاعتبار وفقا لواجب المساعدة، الذى سأناقشه فيما بعد فى (١٥) و(١٦).

ويمكن أن ننظر على النحو نفسه فى الحالتين الأخريين اللتين تأتيان بعد ذلك، وهما الموافقة على بنك مركزى وعلى كونفيدرالية للشعوب. ستار الجهالة يظل قائما، ويكون للمنظمتين منافع متبادلة، كما أنهما مفتوحتان أمام الشعوب الديمقراطيّة الليبراليّة التى لديها الحرية الكاملة أن تستفيد منهما بمبادرتها الخاصة. وكما هو الحال فى المجتمع المحلّى، سترى الشعوب أن من المعقول أن تقبل الحالات العديدة للامساواة الوظيفية طالما تراعى القاعدة الأساسيّة للمساواة بدقّة. وهكذا تقدّم بعض الشعوب مساهمات أكبر مما تقدمه غيرها وطبقا لحجمها إلى البنك التعاونى (مع استحقاق فائدة مناسبة على القروض) وتدفع حصصا أكبر إلى المنظّمة الكونفيدراليّة للشعوب(٥٣) .

(٥) السلام الديمقراطى المستقرّ

٥-١ نوعان من الاستقرار. لكى أستكمل هذه النظرة العامة إلى قانون الشعوب لمجتمعات ليبرالية جيّدة التنظيم، يجب أن أفعل شيئين: الأول هو أن أميّز بين نوعين من الاستقرار : استقرار للأسباب الصحيحة واستقرار كتوازن للقوى. الشىء الآخر هو أن أردّ على الواقعيّة السياسيّة كنظريّة للسياسة الدولية، وعلى الذين يقولون أن فكرة اليوطوبيا الواقعيّة بين الشعوب فكرة خياليّة. وأفعل ذلك بأن أعرض الخطوط الرئيسيّة لفكرة السلام الديمقراطى، ويترتب على هذه الفكرة نظرة مختلفة عن الحرب.

ولنبحث بادئ ذى بدء نوعين من الاستقرار. نتذكّر (١-٢) أننى تحدّثت فى حالة المجتمع المحلّى عن عمليّة يمكن بها أن يتكّون لدى المواطنين شعور بالعدالة وهم يشبّون ويقومون بدورهم فى عالمهم الاجتماعى العادل. ووفقا لفكرة اليوطوبيّة الواقعيّة، يجب أن يكون لقانون الشعوب دور مواز يؤدّى بالشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة أن تقبل بمحض إرادتها المعايير القانونيّة التى يتضمّنها قانون الشعوب وأن تتصرف وفقا لتلك المعايير. هذه العملية مشابهة لما يحدث فى حالة المجتمع المحلّى. وهكذا عندما تحترم الشعوب قانون الشعوب خلال فترة زمنية مع القصد الواضح أن تلتزم بهذا القانون، وأن تكون هذه المقاصد معترفا بها اعترافا متبادلا، ستنشأ بين هذه الشعوب ثقة واحترام متبادلان. أضف إلى ذلك أنّ الشعوب ستنظر إلى تلك المعايير على أنّها تحقق مزايا لها ولأولئك الذين تعنى بأمرهم ، وبالتالى ستتّجه مع مرور الزمن إلى أن تقبل قانون الشعوب كمثل أعلى للسلوك[٥٤] . بدون هذه العملية السيكولوجية، وسوف أسميها التعلّم الأخلاقى، ستفتقر فكرة اليوطوبيا الواقعيّة لقانون الشعوب إلى عنصر جوهرى.

الشعوب كما سبق لى القول (على خلاف الدول) لها طبيعة أخلاقيّة معيّنة (٢-١). هذه الطبيعة تشمل الاعتزاز بالنفس والشعور بالفخر. تعتزّ الشعوب بتاريخها وإنجازاتها، بقدر ما تسمح به المشاعر المحلّيّة السليمة. ولكن الاحترام الواجب الذى تطالب به الشعوب لنفسها يجب أن يتفق مع المساواة بين جميع الشعوب. فالشعوب

يجب أن يكون لديها مصالح، وإلا ستكون شعوبا خاملة أو سلبيّة عاجزة عن التقدّم، أو تسيطر عليها أو تتحكم فيها عواطف وأهواء تكون فى بعض الأحيان عمياء. والمصالح التى تحرّك الشعوب (والتى تميّزها عن الدول) مصالح معقولة تتلاءم وتتوافق مع المساواة العادلة والاحترام الواجب لجميع الشعوب. وكما سأذكر لاحقا، هذه المصالح المعقولة هى التى تجعل السلام الديمقراطى ممكنا، وإن لم توجد لن يكون السلام بين الدول على أكثر تقدير سوى مجرد وضع مؤقّت، مجرّد توازن للقوى فى الوقت الراهن.

ونذكر أن فى حالة المجتمع المحلّى، عندما تتبنى الأطراف مبادئ لتصوّر الحق والعدالة السياسيّة، يجب أن تسأل ما إذا كان من المحتمل فى مجتمع ليبرالى أن تكون تلك المبادئ مستقرّة للأسباب الصحيحة . أعنى بالاستقرار للأسباب الصحيحة وضعا يكتسب فيه المواطنون بمرور الوقت إحساسا بالعدالة يجعلهم على استعداد لقبول مبادئ العدالة بل والتصرف وفقا لهذه المبادئ. إن عمليّة اختيار الأطراف وهم فى الوضع الأصلى لهذه المبادئ تسبقها دائما نظرة إلى سيكولوجية التعليم فى المجتمعات الليبراليّة الجيّدة التنظيم، وما إذا كانت تقود المجتمعات إلى أن تكتسب شعورا بالعدالة واستعدادا للتصرّف وفق تلك المبادئ.

وعلى النحو نفسه، ما إن تكتمل مناقشة الوضع الأصلى الثانى، وتشمل عمليّة التعلم الأخلاقىّ ، نفترض ما يلى: أولا أن قانون الشعوب الذى تتبناه الأطراف هو القانون الذى نحن – أنتم وأنا هنا والآن– سنقبله على أنه قانون منصف فى تحديد الشروط الأساسيّة للتعاون بين الشعوب، وثانيا نفترض أن مجتمع الشعوب العادل المكوّن من شعوب ليبراليّة سيكون مستقرا للأسباب الصحيحة، بمعنى أن استقراره ليس وضعًا مؤقتًا، بل يستند إلى أسس من بينها الولاء لقانون الشعوب ذاته.

ولكن من البديهى أن هذا الافتراض الثانى يحتاج إلى تأكيد من واقع ما يحدث بالفعل تاريخيًا. فى الحقيقة يجب على مجتمع الشعوب الليبراليّة أن يثبت فى النهاية أنه مجتمع مستقر فيما يتعلق بتوزيع النجاح بين الشعوب. المقصود بالنجاح هنا ليس القوة العسكريّة للمجتمع أو الافتقار إلى هذه القوة، ولكن أنواع أخرى للنجاح: تحقيق

عدالة اجتماعيّة وسياسيّة لجميع المواطنين وتأمين حريّاتهم الأساسيّة، وأن تجد الثقافة المدنيّة للمجتمع المجال لأن تعبّر عن نفسها تعبيرا شاملا واضحا، إضافة إلى تحقيق رفاهة اقتصادية معقولة لجميع أفراد المجتمع. ونظرا لأن مجتمع الشعوب الليبراليّة مجتمع مستقرّ للأسباب الصحيحة، فهو مجتمع مستقر فيما يتعلق بالعدالة، وتعمل المؤسسات والممارسات بين الشعوب باستمرار على الالتزام بالمبادئ المناسبة للحق والعدالة، حتى لو استمر التغيير فى العلاقات فيما بينها وفيما تحققه من نجاح على ضوء الاتجاهات الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسيّة.

٥-٢ **الرد على النظريّة الواقعيّة** . أرد على النظريّة الواقعيّة بأن العلاقات الدولية لم تتغير منذ أيّام ثيوكيديدس ، وأنها لا تزال صراعًا مستمرًا من أجل الثروة والقوة[٥٥]، بأن أشير إلى وجهة نظر مألوفة عن السلام فى مجتمع الشعوب الليبراليّة، تؤدى بنا إلى رأى عن الحرب يختلف عن نظريّة الهيمنة عند الواقعيّين.

تجمع فكرة السلام الديمقراطى الليبرالى بين فكرتين على الأقل. الفكرة الأولى أنه من بين مآسى الحياة التى لا تخلو منها البشريّة، مثل الطاعون والأوبئة من ناحية، والأسباب القصيّة التى لا تقبل تغييرا مثل القضاء والقدر وإرادة الله من ناحية أخرى، توجد مؤسّسات اجتماعيّة وسياسيّة يمكن للبشر تغييرها. هذه الفكرة أدت إلى التحرك نحو الديمقراطيّة فى القرن الثامن عشر. وكما قال سانت جوست Saintjust " فكرة السعادة فكرة جديدة فى أوربا" [٥٦]. وكان يعنى بقوله ذاك أن النظرة إلى النظام الاجتماعى على أنه نظام ثابت قد تغيّرت: المؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة يمكن مراجعتها وإصلاحها بهدف جعل الشعوب أكثر سعادة وأكثر رضى.

الفكرة الأخرى هى فكرة الأخلاق الحميدة عند مونتيسكيو [٥٧]، فكرة أن المجتمع التجارى يتجه إلى أن يصوغ لدى مواطنيه فضائل معينة مثل الاجتهاد فى العمل والنشاط والحرص على المواعيد والاستقامة والأمانة، كما أن التجارة تؤدى إلى السلام. وعندما نضع هاتين الفكرتين معا - حيث نستطيع أن نعيد النظر فى المؤسسات الاجتماعيّة لجعل الناس أكثر رضى وسعادة (عن طريق الديمقراطيّة)، وأن التجارة

تؤدى إلى السلام- يمكن أن نستنتج أن الشعوب الديمقراطيّة المشتغلة بالتجارة لا يكون لديها ما يستدعى أن تدخل فى حروب بين بعضها البعض، ونظرا لأنّها شعوب ديمقراطيّة دستوريّة ليبرالية، لن يحرّكها السعى إلى تحويل الشعوب الأخرى إلى عقيدة دينيّة رسميّة أو إلى مذاهب شاملة تفرض سيطرتها عليها.

لنتذكر سمات المجتمعات الليبراليّة (٢-١) . هذه المجتمعات - كما قلنا - مجتمعات شعوب راضية، على حد تعبير رايموند أرون Raymond Aron [٥٨]، احتياجاتها الأساسيّة مستوفاة، ومصالحها الجوهرية متفقة تماما مع المصالح الجوهرية للشعوب الديمقراطيّة الأخرى. (ونستدرك أن وصف شعب من الشعوب بأنه راضٍ لا يعنى بالضرورة أن أفراد المجتمع سعداء أو مبتهجون). يوجد سلام حقيقى بين هذه الشعوب لأن جميع المجتمعات راضية بأوضاعها الراهنة للأسباب الصحيحة.

ويسمى أرون حالة السلام هذه "سلام بالرضى" (كنقيض لحالتى "السلام بالقوة"، أو "السلام بالعجز")، ويذكر لنا الشروط الضروريّة لكى تتحقّق. ويرى أن الكيانات السياسيّة يجب ألاّ تسعى إلى توسيع أراضيها أو إلى أن تحكم أراضى غيرها. يجب ألا تسعى إلى التوسّع، سواء بأن تزيد ثرواتها الماديّة أو البشريّة، أو تنشر مؤسّساتها ونظمها فى مجتمعات أخرى ، أو أن تستمتع بثمالة الفخر بأنّها تحكم غيرها من الشعوب.

أتّفق مع أرون أن هذه شروط ضرورية لسلام دائم، وأرى أنها يمكن أن تتحقق على أيدى شعوب تعيش فى ظل ديمقراطيّات دستوريّة ليبراليّة. تحترم تلك الشعوب مبدأ مشترك عن الحكومة الشرعيّة، ولا تنساق وراء عواطف القوة والمجد أو الفخر بأنّها تحكم غيرها من الشعوب. هذه العواطف قد تحرك أحد النبلاء أو من هم أقل مرتبة فى الطبقة الأرستقراطيّة لكسب مكانة اجتماعيّة وموضع تحت الشمس. إلا أن هذه الطبقة، أو بالأحرى الطبقة المنغلقة، ليس لها سلطة فى نظام حكم دستورى. النظم الدستورية لا تجعل من أهدافها تغيير العقائد الدينيّة لمجتمعات أخرى، الشعوب الليبراليّة بمقتضى دساتيرها ليست لها ديانة رسميّة أو ديانة للدولة - ليست دولاً

دينيّة - حتى لو كان مواطنوها شديدى التديّن كافراد أو معًا فى جمعيّات. هذه الشعوب لا يحركها ضد الشعوب الأخرى حبّ السيطرة والسعى إلى المجد وزهو النصر والسعادة بممارسة القوة. ونظرًا لأنّ الجميع يشعرون بالرضا على هذا النحو، لن يكون لدى الشعوب الليبراليّة ما تحارب من أجله.

الشعوب الليبراليّة إضافة إلى ما تقدّم لا يؤجج مشاعرها ما شخّصه روسّو بأنه غطرسة الكبرياء، أو الشعور بالمهانة أو الافتقار إلى احترام الذات. إذ يعتمد احترام الذات لدى هذه الشعوب على حريّة وكرامة المواطنين وعلى عدالة وحسن سلوك مؤسّساتها السياسيّة والاجتماعيّة. يعتمد احترام الذات كذلك على الإنجازات التى تحققها ثقافتها العامّة والمدنيّة. هذه الأمور جميعها تضرب بجذورها فى المجتمع المدنى ولا تتوقّف بالضرورة على القول بأنّها أعظم أو أدنى شأنا من غيرها. الشعوب الليبراليّة تحترم بعضها البعض احتراما متبادلا وتنظر إلى المساواة بين الشعوب على أنها تتفق مع هذا الاحترام.

يقول أرون كذلك: إن السلام بالرضى لن يكون سلاما دائما إلا عندما يكون سلامها شاملا، بمعنى أن يسرى بين جميع المجتمعات، وإلا سيحدث عود إلى التنافس من أجل امتلاك قوة فائقة وإلى انهيار السلام فى النهاية. ويكفى أن توجد دولة واحدة قويّة تجعل شغلها الشاغل امتلاك قوة عسكرية واقتصادية وتشرع فى التوسع وابتغاء المجد، لكى تستمر حلقة الحرب والاستعداد للحرب. لذلك لن يكون قبول الشعوب الليبراليّة والسمحة لقانون الشعوب كافيا لتحقيق السلام فى العالم إلا إذا اقترن بالتخلى عن فكرة دولة واحدة تحكم العالم بأسره (٤-١) . مجتمع الشعوب يحتاج إلى تكوين مؤسّسات وممارسات جديدة وفقا لقانون الشعوب بهدف احتواء الدول الخارجة على القانون، عندما تظهر مثل هذه الدول فى الوجود. ويجب أن يكون من بين هذه الممارسات الجديدة إعلاء حقوق الإنسان: يجب أن تكون حقوق الإنسان موضع اهتمام دائم للسياسة الخارجية لجميع النظم العادلة والنظم السمحة[٥٩] .

تعنى فكرة السلام الديمقراطى أنّ الشعوب الليبراليّة لن تدخل فى حروب سوى فقط مع مجتمعات غير راضية، أى لا ترضى بما عليها من التزامات، أو مع دول خارجة على القانون (كما سميّتها). وتفعل الشعوب الليبراليّة ذلك عندما تكون السياسة التى تتّبعها تلك المجتمعات والدول سياسة تهدد أمن الشعوب الليبراليّة وسلامتها، لأن واجبها يقتضى أن تدافع عن حرية واستقلال ثقافتها الليبراليّة وأن تقف فى وجه الدول التى تسعى إلى إخضاع الآخرين والسيطرة عليهم[٦٠] .

٥-٢ **فكرة أكثر دقة عن السلام الديمقراطى.** لا تنفى إمكانيّة السلام الديمقراطى أن ديمقراطيّات فعلية - الديمقراطيّات التى بها قدر كبير من المظالم والاتجاهات الأوليجاركية والمصالح الاحتكاريّة- تتدخّل فى أحوال كثيرة بشكل غير ظاهر فى بلاد أصغر أو أضعف، بل وحتّى فى ديمقراطيّات أقل رسوخا وأمنا. لذلك نحتاج إلى تعريف فكرة السلام الديمقراطى بمزيد من الدقّة، وسوف أصيغ فيما يلى افتراضا نسترشد به للتعبير عن معناها.

(١) بقدر ما تستوفى كل من المجتمعات الديمقراطيّة الدستوريّة العادلة بشكل معقول السمات الخمس (المذكورة بإيجاز فيما بعد)- ويفهم مواطنوها ويقبلون مؤسّساتها السياسيّة مع تاريخها وإنجازاتها- يصبح السلام فيما بينها أكثر أمنا.

(٢) بقدر ما تستوفى الشعوب الليبراليّة الشروط المذكورة فى (١) أعلاه، ستكون جميعها أقل احتمالاً بأن تدخل فى حرب مع دول غير ليبراليّة خارجة على القانون ، فيما عدا أسباب الدفاع المشروع عن النفس (أو الدفاع عن حلفائها الشرعيين)، أو التدخل فى حالات الانتهاكات الجسيمة لحماية حقوق الإنسان.

وهكذا نجد أن المجتمع الديمقراطى الدستورى العادل بدرجة معقولة هو المجتمع الذى يجمع بين قيمتين أساسيّتين هما الحريّة والمساواة ويعبّر عنهما بثلاثة مبادئ مميّزة (١-٢). يحدّد المبدأن الأوّلان الحقوق الأساسيّة والحريّات والفرص، ويعطيان لهذه الحريّات أولويّة يتميّز بها النظام الديمقراطى الدستورى. المبدأ الثالث هو ضمان

وسائل لكل الأغراض، تكفى لأن تمكّن جميع المواطنين من أن يستخدموا حريّاتهم استخداما ذكيًا وفعالا. هذه السمة الثالثة من سمات النظام الديمقراطى الليبرالى يجب أن تستوفى معيار المعاملة بالمثل، وتتطلّب بنية أساسيّة تحول دون تفاقم اللامساواة الاجتماعيّة والاقتصادية. دون القواعد المذكورة من (أ) إلى (هـ) فى فقرة تالية، أو ترتيبات مماثلة، ستتفاقم اللامساواة وتصبح مفرطة وغير معقولة.

توجه انتقادات وجيهة إلى الحريّات الدستوريّة التى تكفلها المجتمعات الليبراليّة بأنها منظور إليها بمفردها مجرد حريّات شكليّة[٦١] هذه الحريّات بمفردها، دون المبدأ الثالث المذكور آنفا، ليست أكثر من صورة مقفرة ومجدبة من الليبراليّة - فى الحقيقة ليست ليبراليّة على الإطلاق، بل حريّاتية libertarianism [٦٢]. وهذه لا تجمع بين الحرية والمساواة بالطريقة التى تفعل بها الليبراليّة، بل ينقصها معيار المعاملة بالمثل وتسمح بلامساواة اجتماعيّة واقتصاديّة مفرطة، لذلك لن تحقّق الحريّاتية استقرارا للأسباب الصحيحة، وهذا دائما ما ينقص أى نظام دستورى شكلى صرف. والمتطلبات الخمسة لتحقيق هذا الاستقرار هى:

(أ) مساواة منصفة فى الفرص، خاصة فرص التعليم والتدريب. (وإلاّ لن تستطيع جميع أجزاء المجتمع أن تشارك فى المناقشات حول العقل العام أو السياسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة.)

(ب) توزيع للدخل والثروة على أسس سليمة بحيث تستوفى الشرط الثالث لليبراليّة: يجب أن يكفل هذا التوزيع لجميع المواطنين جميع الوسائل الضرورية ليحققوا استفادة فعالة وذكية من حرياتهم الأساسيّة. (فى غياب هذا الشرط، يميل أصحاب الثروة والدخل إلى التحكّم فى من هم أقل حظًا وإلى مزيد من السيطرة على القوة السياسيّة لصالحهم.)

(ج) المجتمع هو الملاذ الأخير لتوفير فرص العمل عن طريق الحكومة المركزيّة أو سلطات الحكم المحلّى أو عن طريق سياسات اقتصاديّة واجتماعيّة أخرى. (عدم الإحساس بالأمن فى المدى الطويل وعدم

وجود فرصة للحصول على عمل أو مهنة مناسبة لا يؤدّى فقط إلى تدمير احترام الذات لدى المواطنين، ولكنه كذلك يدمّر إحساسهم بأنهم أعضاء فى مجتمع ينتمون إليه وليس مجتمعًا وقعوا فى شراكه).

(د) تأمين الرعاية الصحية الأساسيّة لجميع المواطنين.

(هـ) التمويل العام للانتخابات ولوسائل التأكد من توافر المعلومات العامة عن المسائل التى تتعلق بالسياسات[٦٣] . (بيان الحاجة إلى هذه الترتيبات يشير سريعًا فقط إلى توفير الأسباب ليكون ممثّلو الشعب والمسؤولون الآخرون مستقلين بدرجة كافية عن المصالح والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتقديم المعلومات التى يمكن على أساسها وضع السياسات وتقييم المواطنين لها تقييما ذكيًا).

هذه المتطلبات تحققها مبادئ العدالة فى جميع التصوّرات الليبراليّة، وتغطّى المتطلّبات الأساسيّة الجوهريّة لبنية أساسيّة يمكن فى داخلها للمثل الأعلى للعقل العام، عندما يتبعه جميع المواطنين بدقّة وحرص، أن يحمى الحريّات الأساسيّة ويحول دون تفاقم اللامساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. نظرا لأن المثل الأعلى للعقل العام يحتوى على نوع من المداولات السياسيّة العامة، فهذه الشروط، وخاصّة الشروط الثلاثة الأولى، شروط ضروريّة لكى تكون هذه المداولات ممكنة ومثمرة. والاعتقاد بأهمية العقل العام أمر حيوى لنظام دستورى معقول، ويحتاج الأمر إلى إرساء أو وضع ترتيبات محددة لدعمه.

لا نزال فى حاجة إلى مزيد من الإيضاح ليكون افتراض السلام الديمقراطى أكثر دقّة ووضوحا، إذ لا تزال هناك العديد من الأسئلة المهمّة. على سبيل المثال، إلى أىّ حد يجب أن توجد مؤسّسات لتحقيق المتطلبات ابتداء من (أ) حتى (هـ) ؟ وما هى العواقب عندما يكون بعضها ضعيفا وبعضها الآخر قويًا؟ كيف تعمل هذه المتطلّبات معا؟ كذلك توجد أسئلة للمقارنة: على سبيل المثال، ما أهميّة التمويل العام للانتخابات بالمقارنة مثلا مع المساواة المنصفة فى الفرص؟ سيكون من الصعب مجرّد أن نتكهّن

بإجابات قاطعة لهذه الأسئلة، لأن هذا سيتطلب الكثير من الخلفيّات والمعلومات. رغم ذلك قد ينير التاريخ الطريق أمامنا حول الكثير ممّا نريد أن نعلمه. النقطة الجوهرية هى أنه بقدر ما سيكون للشعوب الديمقراطيّة الدستوريّة هذه السمات من (أ) إلى (هـ)، ستسلك سلوكا يدعّم السلام الديمقراطى.

٥-٤ **السلام الديمقراطى عبر التاريخ.** يوحى مجرى التاريخ فيما يبدو بأن الاستقرار للأسباب الصحيحة يمكن تحقيقه فى مجتمع للشعوب يتكوّن من ديمقراطيّات دستوريّة عادلة بشكل معقول. رغم أن المجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة كثيرا ما دخلت فى حروب ضد دول غير ديمقراطيّة[٦٤]، لم تحارب المجتمعات الليبراليّة الراسخة إحداها الأخرى منذ عام ١٨٠٠ [٦٥].

لم تنشب أىّ من الحروب الأكثر شهرة فى التاريخ فيما بين شعوب ذات نظم ديمقراطيّة ليبرالية راسخة. بالتأكيد فى حرب البيلوبونسيان، لم تكن أىّ من أثينا أو أسبرطه ديمقراطيّة ليبراليّة [٦٦]، كذلك لم تكن الحرب البونيّة الثانية بين روما وقرطاجة حربا بين نظم ديمقراطيّة دستوريّة، رغم أن روما كان بها بعض سمات مؤسسات النظام الجمهورى. وعندما نشبت الحروب الدينيّة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تكن حريّة الدين أو حريّة الضمير معترفا بهما، لذلك لم تكن أىّ من الدول التى اشتركت فى تلك الحروب ديمقراطيّة دستوريّة. الحروب العظمى فى القرن التاسع عشر- الحروب النابليونية وحرب بسمارك[٦٧] والحرب الأهلية الأمريكية- لم تكن بين شعوب ديمقراطيّة ليبرالية. ألمانيا تحت حكم بسمارك لم يكن لديها على الإطلاق نظام دستورى راسخ، كما أن الجنوب الأمريكى، وكان نصف سكانه [٦٨] تقريبا من العبيد، لم يكن ديمقراطيّا، رغم أنه ربما اعتبر نفسه كذلك. فى الحروب التى اشتركت فيها عدد من الدول الرئيسية، وذلك مثل الحرب العالمية الثانية، حاربت الدول الديمقراطيّة كحلفاء فى جانب واحد.

وعندما ننظر إلى المجتمعات نجد أن أبسط الحقائق العمليّة الأقرب إلى اليقين، هى عدم نشوب حروب بين الديمقراطيات الراسخة الرئيسية. إن سجلّ التاريخ فيما

أعتقد يبيّن لنا أن مجتمع الشعوب الديمقراطيّة الذى يتكوّن من مجتمعات ذات مؤسّسات أساسيّة جيّدة التنظيم وفقا لمفاهيم ليبراليّة عن الحق والعدالة، (ولكن ليس بالضرورة نفس المفاهيم)، أقول إن مجتمع الشعوب الديمقراطيّة هذا مجتمع مستقر للأسباب الصحيحة. ولكن - كما لاحظ مايكل دويل Michael Doyle - الاستشهاد بالحالات التاريخية المؤيّدة ليس كافيا بحال، نظرا لأن فكرة السلام الديمقراطى تفشل أحيانا. لذلك يقودنى افتراضى الاسترشادى إلى أن أتوقع أن أجد أوجه قصور عديدة فى المؤسّسات والممارسات الضروريّة لدعم الديمقراطيّة.

وهكذا، عندما نضع فى الاعتبار أوجه القصور الجسيمة فى نظم تزعم لنفسها أنّها دستوريّة وديمقراطيّة، ليس من المستغرب أن نجد أن تلك النظم تتدخّل فى أحوال كثيرة فى شئون بلاد أضعف، من بينها تلك التى تظهر فيها بعض جوانب الديمقراطيّة، أو حتّى تدخل فى حروب لأسباب توسّعيّة. كمثال على الموقف الأول أطاحت الولايات المتحدة بحكومات ديمقرطيّة، ألندى فى شيلى، وأربنز فى جواتيمالا ومصدّق فى إيران. وربما يضيف البعض ساندنستا فى نيكاراجوا. وبغض النظر عن حسنات أو مزايا تلك الحكومات، حدثت عمليّات سرية ضدّها بواسطة حكومة تدفعها مصالح احتكارية وأوليجاركية دون أن يكون للجمهور معرفة بهذه العمليّات أو أن تتاح له الفرصة ليعرب عن انتقاده لها. أما الأمر الّذى سهّل من تلك العمليّات السريّة المدفوعة من مصالح احتكاريّة فهو اللجوء السهل إلى الحديث عن الأمن القومى فى إطار التنافس بين القوتين العظميين، مما سمح بأن توصف تلك الديمقراطيات الضعيفة، دون دليل مقنع، بأنها تشكل خطرا. رغم أنّ الشعوب الديمقراطيّة غير توسعيّة، إلا أنّها تدافع عن مصالحها الأمنيّة. وتستطيع الحكومات الديمقراطيّة بسهولة أن تستثير الاعتبارات الأمنيّة لتأييد تدخلها المستتر، حتى عندما تكون فى واقع الأمر مدفوعة بمصالح اقتصادية وراء الكواليس[٦٩] .

وبطبيعة الحال فإن بعض الأمم، التى هى الآن ديمقراطيّات دستوريّة راسخة، كانت فى الماضى تعمل من أجل بناء إمبراطوريّة. العديد من الأمم الأوروبيّة فعلت ذلك

فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفى أثناء التنافس بين بريطانيا العظمى وألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى. إنجلترا وفرنسا تحاربا من أجل تكوين إمبراطورية - ما يسمى حرب السنوات السبع - فى منتصف القرن الثامن عشر. خسرت فرنسا مستعمراتها فى أمريكا الشمالية، وخسرت إنجلترا مستعمراتها الأمريكية بعد ثورة ١٧٧٦ . ولا أستطيع أن أقدم هنا تفسيراً للأحداث فى هذين القرنين، لأن هذا يتطلب فحص البنية الطبقيّة للبلدين خلال تلك الفترة، وكيف أثّرت تلك البنية على رغبة إنجلترا وفرنسا فى الحصول على مستعمرات منذ وقت مبكر فى القرن السابع عشر، بالإضافة إلى دور القوات المسلحة فى دعم هذه الرغبة، كما سيتطلّب دراسة الدور الذى لعبته الشركات التجاريّة الحاصلة على امتيازات (منحها لها التاج البريطانى ليعطيها حق الاحتكار) فى عصر المارسانتيلزم، مثل شركة الهند الشرقية وشركة هدسون باى[٧٠] .
ومن الواضح أن أوجه القصور فى هذه المجتمعات كديمقراطيّات دستوريّة بعناصرها الداعمة المطلوبة - من (أ) إلى (هـ) فيما تقدّم- واضحة حتى من مجرد النظرة السريعة. وهكذا يعتمد تحقّق افتراض كانط لحلف السلام foedus pacificum على المدى الذى تصل به الأوضاع فى مجموعة مترابطة من النظم الدستوريّة إلى المثل الأعلى لتلك النظم، مع العناصر التى تدعم هذا المثل الأعلى. إذا كان الافتراض صحيحا، ستتجه الصراعات المسلحة بين الشعوب الديمقراطيّة إلى الاختفاء مع اقترابها من المثل الأعلى، ولن تدخل فى حروب سوى فقط كحلفاء فى الدفاع عن النفس ضد الدول الخارجة على القانون. وأعتقد أن الافتراض صحيح، وأظنّه يعطى ضمانا لقانون الشعوب كيوطوبيا واقعيّة.

(٦) مجتمع الشعوب الليبراليّة - العقل العام لهذه الشعوب

٦-١ **مجتمع الشعوب والتعددية المعقولة.** ما الذى يمكن أن يكون أساسا لمجتمع الشعوب إذا وضعنا فى الاعتبار الاختلافات المعقولة والمتوقّعة بين الشعوب وبعضها البعض، واختلاف مؤسّساتها ولغاتها ودياناتها وثقافاتها، بالإضافة إلى تاريخها

المختلف، واختلاف موقعها فى العالم والأحداث التاريخيّة المختلفة التى مرّت بها؟ (هذه الاختلافات توازى التعدّديّة المعقولة فى مجتمع محلّى).

لكى نرى كيف نحصل على هذا الأساس، أكرر ما قلته فى المقدمة: من المهم أن نفهم أن قانون الشعوب ينشأ فى إطار ليبراليّة سياسيّة. نقطة البداية هذه تعنى أن قانون الشعوب هو التوسّع فى تطبيق التصوّر الليبرالى عن العدالة فى مجتمع محلّى إلى مجتمع للشعوب. عند وضع قانون للشعوب فى إطار تصوّر ليبرالى للعدالة نبحث المثل العليا والمبادئ لسياسة خارجية لشعب ليبرالى عادل بدرجة معقولة. وأميّز هنا بين العقل العام لشعب ليبرالى والعقل العام لمجتمع الشعوب. الأوّل هو العقل العام لمواطنين متساوين فى مجتمع محلّى يبحثون الأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة التى تعنى حكومتهم. والثانى هو العقل العام لشعوب ليبراليّة متساوية تبحث العلاقات المتبادلة بينها كشعوب. إن قانون الشعوب بمفاهيمه ومبادئه السياسيّة، ومثله العليا ومعاييره، هو محتوى العقل العام للشعوب. ورغم أن هذين العقلين- العقل العام لمواطنين فى مجتمع واحد والعقل العام للشعوب - ليس لهما نفس المضمون، فإن دور العقل العام بين شعوب متساوية وحرة موازٍ لدوره فى نظام ديمقراطى دستورى بين مواطنين متساوين.

وجهة نظر الليبراليّة السياسيّة هى أن المذاهب الشاملة عن الحقيقة أو الحق فى نظام ديمقراطى دستورى، تحلّ محلّها فى العقل العام فكرة ما هو معقول سياسيا موجها إلى المواطنين كمواطنين. وهنا نلاحظ التوازى: العقل العام هو الّذى يحتكم إليه أعضاء مجتمع الشعوب، ومبادئه تخاطب الشعوب كشعوب. هذه المبادئ لا يعبر عنها استنادا إلى مذاهب شاملة عن الحقيقة والحق تجد قبولا لها فى هذا المجتمع أو ذاك، ولكن يعبر عنها على نحو يمكن أن تشارك فيه شعوب مختلفة.

٦-٢ **المثل الأعلى للعقل العام.** يختلف المثل الأعلى للعقل العام عن فكرة العقل العام. يتحقّق هذا المثل الأعلى فى المجتمع المحلّى كلما يقوم القضاة والمشرعون والرؤساء التنفيذيّون وغيرهم من المسئولين الحكوميين، إضافة إلى المرشحين للمناصب

العامة، بالتصرّف على أساس العقل العام وانطلاقا من هذا العقل، ويشرحون للمواطنين الآخرين ما لديهم من أسباب لتأييد مسائل سياسيّة أساسيّة فى إطار تصوّر سياسى للعدالة يعتبرونه الأكثر معقوليّة. بهذه الطريقة يوفون بما سوف أسمّيه واجب المواطن الصالح تجاه المواطنين الآخرين. وهكذا يبدو جليا وباستمرار فى خطب وسلوك القضاة أو المشرّعين أو الرؤساء التنفيذيين ما إذا كانوا يتصرّفون وفقًا للعقل العام أم لا .

كيف يتصرّف الموطنون الذين ليسوا من المسئولين الحكوميين وفقا للعقل العام؟ فى نظم الحكم النيابيّة يدلى المواطنون بأصواتهم لانتخاب ممثّليهم - الرؤساء التنفيذيّين والمشرّعين وما أشبه - وليس للموافقة على قانون معين (فيما عدا على مستوى محلّى أو فى إحدى الولايات حين يصوّتون مباشرة عن مسائل مطروحة للاستفتاء، والتى لا تكون عادة مسائل أساسيّة). لكى نجيب عن هذا السؤال نقول: إن الوضع الأمثل هو أن يفكّر المواطنون فى أنفسهم كأنهم مشرّعون، وأن يسألوا أنفسهم ما هى القوانين التى تدعمها أسباب تستوفى معايير المعاملة بالمثل، والتى يعتقدون أنها أكثر القوانين معقولية[٧١] . وعندما يوجد اتجاه قوى وواسع الانتشار بين المواطنين بأن يروا أنفسهم كمشرّعين مثاليّين، وأن يوجّهوا اللوم للمسئولين الحكوميّين والمرشّحين للمناصب العامّة الذين ينتهكون العقل العام، يشكّل هذا الاتجاه جزءا من الأساس الاجتماعى والسياسى للديمقراطيّة الليبراليّة ويكون حيويًا لقوّتها ونشاطها المستمرّين. وهكذا فى المجتمع المحلّى يفى المواطنون بواجبهم فى العمل كمواطنين صالحين وفى دعم فكرة العقل العام، عندما يفعلون كل ما يستطيعونه كى يلتزم المسؤولون الحكوميّون به. هذا الواجب مثله مثل الحقوق والواجبات السياسيّة الأخرى واجب أخلاقى جوهرى حقيقى. وأؤكد أنه ليس واجبا قانونيا، لأنه فى هذه الحالة لن يكون متفقا مع حرية التعبير.

على النحو نفسه يتم تحقيق المثل الأعلى للعقل العام لشعوب متساوية وحرّة عندما يقوم الرؤساء التنفيذيّون والمسئولون الحكوميّون والمشرّعون ومن فى حكمهم، إضافة

إلى المرشّحين للمناصب العامّة، بالعمل انطلاقا من مبادئ قانون الشعوب وعلى أساس هذه المبادئ، وعندما يشرحون للآخرين ما لديهم من أسباب لانتهاج أو تعديل السياسة الخارجية وشؤون الدولة التى تتعلق بمجتمعهم. وأكرّر ما قلته من قبل - فيما يتعلّق بالمواطن الفرد - أن الوضع الأمثل هو أن يفكّر المواطنون فى أنفسهم وكأنهم تنفيذيّون ومشرعّون، ويسألون أنفسهم ما هى السياسة الخارجيّة التى تؤيّدها الاعتبارات التى يرون اتّباعها الأكثر معقولية. مرة أخرى عندما يوجد اتجاه قوى واسع الانتشار بين المواطنين بأن يعتبروا أنفسهم رؤساء ومشرعين مثاليين وأن يوجّهوا اللوم إلى المسئولين الحكوميّين والمرشّحين للمناصب العامة الذين ينتهكون العقل العام للشعوب المتساوية الحرة، سيكون ذلك جزءا من الأساس الاجتماعى والسياسى للسلام والتفاهم بين الشعوب.

٦-٣ **مضمون قانون الشعوب.** نتذكر أنه فى حالة المجتمع المحلّى[٧٢] يصدر مضمون العقل العام عن مجموعة من المبادئ الليبراليّة للعدالة لنظام ديمقراطى دستورى، وليس عن مبدأ واحد. وتوجد عدة ليبراليّات ومن ثم أشكال عديدة من العقل العام تحددها مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة المعقولة. وهدفنا من توضيح فكرة العقل العام لمجتمع الشعوب هو تحديد مضمونه - مثله العليا ومعاييره- وكيف تنطبق على العلاقات السياسيّة بين الشعوب. وقد فعلنا ذلك فى المناقشة الأولى للوضع الأصلى من المستوى الثانى عندما نظرنا إلى مزايا المبادئ الثمانية لقانون الشعوب المدرجة فى (٤). هذه المبادئ المعروفة والتقليديّة بصفة عامة أخذتها عن التاريخ وتطبيقات القانون الدولى والممارسات الدولية. وكما سبق أن أوضحت فى (٤)، لا تعرض على الأطراف قائمة من المبادئ والمثل العليا البديلة ليختاروا من بينها، كما هو الحال فى **Political Liberalism** ، وفى **A Theory of Justice** . بل بالأحرى يفكر ممثلون عن ديمقراطيّات دستوريّة ليبراليّة فى مزايا مبادئ المساواة بين الشعوب. ويجب أن تفى المبادئ أيّضا بمعايير المعاملة بالمثل، نظرا لأن هذا المعيار يصدق على كل من المستويين - بين المواطنين كمواطنين وبين الشعوب كشعوب. فى الحالة الأخيرة، عند اقتراح مبدأ لتنظيم العلاقات المتبادلة بين الشعوب، يجب على الشعب أو

ممثليه أن يفكروا ليس فقط أن من المعقول لهم أن يقترحوا مثل هذا المبدأ، ولكن أيضاً إن كان من المعقول للشعوب الأخرى أن تقبله أو لا.

٦-٤ **الخلاصة**. هكذا أكملنا للتو فى (من ٣ إلى ٥) الخطوة الأولى من النظريّة المثاليّة. متى يمكن لنا بشكل معقول أن نقبل هذه الخطوة الأولى لقانون الشعوب على أنها بصفة مبدئية سليمة ولها مبرراتها؟

(أ) يجب أن نجد أن هذا الاستدلال فيما يتعلّق بمبادئ ومعايير الوضع الأصلى الثانى لقانون الشعوب معقول بدرجة كبيرة وقادر أن ينال المزيد من التأييد. ويجب أن يبدو لنا أن وصف الاستقرار للأسباب الصحيحة وصفا مقنعا بنفس الدرجة.

(ب) النظرة إلى السلام الديمقراطى يجب أن تكون نظرة مقبولة يدعمها السجل التاريخى لسلوك الشعوب الديمقراطيّة، كذلك يجب أن يؤيّدها الافتراض الّذى نسترشد به بأن الديموقراطيّات التى تستوفى بالكامل الشروط المؤيدّة الأساسيّة من (أ) إلى (هـ) تظل فى حالة سلام مع بعضها البعض.

(ج) أخيرا، ينبغى أن نكون قادرين، كمواطنين فى مجتمعات ليبراليّة، على أن نؤيد، عندما نعطى الأمر ما يستحقّه من تفكير، مبادئ وأحكام قانون الشعوب. تصوّر العقد الاجتماعى فى قانون الشعوب، أكثر من أىّ تصوّر آخر معروف لنا، يجب أن يربط معا فى نظرة متّسقة واحدة بين قناعاتنا السياسيّة وأحكامنا السياسيّة (الأخلاقية) على جميع مستويات التعميم.

أناقش فى الجزء الثانى الشعوب الهرميّة السمحة فى (٨) و (٩). و فى الجزء الثالث أناقش النظريّة اللامثاليّة. والسبب فى الاستطراد إلى مناقشة وجهة نظر الشعوب الهرميّة السمحة ليس وضع مبادئ للعدالة لتلك الشعوب، ولكن لكى نؤكد

لأنفسنا أن المبادئ الليبراليّة للسياسة الخارجيَة هي كذلك مبادئ معقولة من وجهة نظر غير ليبرالية في مجتمعات هرميّة سمحة. والرغبة في أن نطمئن إلى معقوليّة هذه المبادئ من وجهة نظر الشعوب الهرميّة السمحة رغبة ذات أهميّة للتصوّر الليبرالي.

الهوامش

(١) انظر التعريف فى ص ٣٦ من الليبراليّة السياسيّة Political Liberalism ، وانظر كذلك "عود إلى فكرة العقل العام" فى الكتاب الحالى.

(٢) المقصود بالاستقرار للأسباب الصحيحة الاستقرار الذى يحققه المواطنون عندما يتصرّفون بطريقة صحيحة وفقا للمبادئ التى تتّفق مع معنى العدالة عندهم، وهو المعنى الذى اكتسبوه بالنشأة فى ظل مؤسّسات عادلة والمشاركة فى تلك المؤسّسات.

(٣) ولكن لا يترتب على هذا أن فكرة صن عن القدرات الأساسيّة ليست مهمّة هنا، بل الأمر فى الحقيقة على العكس. فى رأيه أن المجتمع يجب أن يحرص على توزيع الحريّات الأساسيّة الفعّالة على المواطنين، نظرا لأن هذه الحريّات ذات أهميّة جوهريّة تزيد على أهميّة ما يمتلكونه من المنافع والخيرات الأساسيّة، لأن المواطنين لديهم قدرات ومهارات مختلفة فى استخدامهم لتلك العناصر فى تحقيق الأسلوب المفضّل كى يعيشوا حياتهم. والرد من المنادين بفكرة المنافع والخيرات الأساسيّة هو التسليم بصحة هذا الرأى (وفى الحقيقة أىّ استخدام للمنافع والخيرات الأساسيّة يتضمن افتراضات مبسّطة معينّة حول قدرات المواطنين)، ولكن الرد كذلك بأن تطبيق فكرة القدرات الأساسيّة الفعّالة دون تلك الافتراضات أو ما يشبهها يتطلّب معلومات أكثر مما يمكن لأى مجتمع سياسى أن يحصل عليه وأن يطبقه بشكل معقول. وبدلا من ذلك، بتضمين المنافع والحقوق الأساسيّة فى توصيف مبادئ العدالة، وترتيب البنية الأساسيّة للمجتمع وفقا لذلك، يمكن أن نصبح أكثر قربا بقدر ما نستطيع من الناحية العمليّة من توزيع عادل للحريّات الفعليّة التى يتحدّث عنها صن . وفكرته ضروريّة لأننا نحتاج إليها لشرح الاستخدام الملائم للمنافع والحقوق الأساسيّة. لمعرفة المزيد عن أفكار Amartya Sen يمكن الرجوع إلى كتابه Inequality Reexamined, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992) خاصة الفصول الخمسة الأولى.

(٤) انظر الليبراليّة السياسيّة Political Liberalism الباب الثانى، الفصل الأول من صفحة ٤٨ إلى ٥٤ وانظر كذلك "عود إلى فكرة العقل العام" The Idea of Public Reason Revisited .

(٥) من بين هذه الليبراليّات مبدأ العدالة كإنصاف، هو أكثرها مساواة بين البشر. انظر Political Liberalism, pp 6ff.

(٦) قد يعتقد البعض أن التعدّديّة المعقولة تعنى أن مسألة إصدار أحكام منصفة بين المذاهب الشاملة مسألة إجرائيّة أو شكليّة فقط وليست جوهريّة. ويدافع عن هذا الرأى بشدة ستيوارت هامشاير

Stuart Hampshire فى كتابه Innocence and Experience, Cambridge, Mass:Harvard University Press,1989) . إلا أننى افترض فى النص أعلاه أن الأشكال العديدة من الليبراليّة لكلّ منها مفاهيم جوهريّة. ولمعالجة شاملة لهذه المسألة ارجع إلى مناقشات جوشوا كوهين Joshua Cohen, Pluralism and Proceduralism" فى Chicago-Kent Law Review, vol.69. no 3 (1994)

(٧) التصوّرات الليبراليّة هى كذلك ما يمكن أن نسميه "ليبراليّات الحريّة". وتضمن مبادئها الثلاثة الحقوق والحريّات الأساسيّة، وتعطى أولويّة خاصة لتلك الحقوق والحريّات وتضمن لجميع المواطنين وسائل كافية لجميع الأغراض. ومن ثم لا تكون حرياتهم مجرد حريّات شكليّة. وتتّفق هذه التصوّرات مع كانط وهيجل وبدرجة أقل وضوحا مع جون ستيوارت مل. انظر ٧-٣

(٨) انظر Political Liberalism صفحة 60ff . ويمكن أن نعرض بإيجاز فيما يلى الفكرة الرئيسية لتصوّر التسامح أو القبول (١) الأشخاص المعقولون لا يقرّون جميعهم نفس المذهب الشامل. ويفسر البعض هذا الأمر على أنه نتيجة "عبء إصدار الأحكام، أو صعوبة الحكم". (٢) وجود العديد من المذاهب المعقولة يؤكد أنها ليست جميعها صادقة أو صحيحة عند الحكم عليها من داخل مذهب شامل معين. (٣) ليس من غير المعقول أن نؤيّد أو نقر أيا من المذاهب الشاملة المعقولة. (٤) الآخرون الذين يتمسّكون بمبادئ تختلف عن مبادئنا هم كذلك معقولون.(٥) ليس من غير المعقول أن نتمسّك باعتقادنا فى مذهب نرى أنه معقول. (٦) يعتقد الأشخاص المعقولون أنه من غير المعقول استخدام القوة السياسيّة، إذا كانت لديهم تلك القوة، فى قمع مبادئ أخرى تكون معقولة ولكنها تختلف عن مبادئهم. وقد يبدو أنّ هذه النقاط تغطى نطاقا محدودا من المبادئ، لأننى أدرك أن كل مجتمع يحتوى كذلك على العديد من المبادئ غير المعقولة. ولكن الأمر المهمّ الذى يجب أن نوليه النظر هو أن ما قلناه أعلاه لا يقرّر المدى الّذى تكون به المذاهب غير المعقولة نشطة وينظر إليها فى تسامح أى أن تقبل، ولكن الّذى يقرّر هذا المدى هو مبادئ العدالة والأفعال الّتى تسمح بها تلك المبادئ. وأنا مدين إلى Erin Kelly بالمناقشات حول هذا الموضوع.

(٩) السؤال الذى من المؤكد أن يطرح هنا هو : لماذا يستخدم قانون الشعوب الوضع الأصلى على المستوى الثانى المنصف للشعوب ولكن ليس للأفراد؟ ما الذى يعطى الشعوب وضع الفاعلين (أخلاقيا) فى قانون الشعوب؟ جزء من الإجابة تأتى فى (٢) حيث يتم تحديد فكرة العدالة، ولكن التوضيح الكامل يأتى فى (١١). ومن يقلقهم هذا السؤال يمكنهم الرجوع إلى (١١) الآن.

(١٠) تناقش هذه الفكرة فى (٧) من الجزء الثانى، عن فكرة العقل العام، انظر "عود إلى فكرة العقل العام" فى المجلّد الحالى.

(١١) أعتمد هنا على Raul Hilburg فى كتابه The Destruction of the European Jews, 3 vol. (Chicago University: University of Chicago Press, 1961), طبعة مختصرة للطلاب فى مجلد واحد; (New York: Holmes and Meier, 1985) و Hanna Arendt, Eichmann in Jerusalem (New York: Viking Press, 1963). عن مصدر سلطة هتلر انظر Ian Kershaw, The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich (New York: Oxford University Press, 1987)

Peter Fritzche, Germans into Nazis ; Mass.: Harvard University Press, 1998)و Charles Maier ,The Unmastereable Past (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988) خاصة صفحة 80ff ويبحث الفصل الثالث مسألة أن المحرقة عمل فريد من نوعه. انظر كذلك Philippe Burrin, Hitler and the Jews: Genesis of the Holocaust, مع مقدّمة كتبها Saul Friedländer (London : Edward Arnold, 1994) , ويعتقد Burrin أن المحرقة، بهدف الإبادة التامة والنهائية ليهود أوروبا، بدأت تقريبا فى سبتمبر ١٩٤١ مع الصعوبات المتزايدة للحملة الروسية.

(١٢) Saul Friedländer, Nazi Germany and the Jews (New York: Harper Collins, 1997), المجلد الأول ص ٨٧ .

(١٣) تقرير للشرطة ينسب إلى هتلر قوله فى خطبة فى ميونيخ فى ١٩٢٦ " أعياد الميلاد (الكريسماس) لها أهميّة على وجه الدقة للاشتراكيّة المحلّية، لأن المسيح كان أعظم بشير للنضال ضد اليهود أعداء العالم. المسيح لم يكن رسول السلام كما جعلت منه الكنيسة فيما بعد، ولكنه كان بالأحرى أعظم شخصيّة محاربة عاشت على الإطلاق. طوال آلاف السنين كانت تعاليم المسيح أساسيّة فى القتال ضد اليهود كأعداء للإنسانيّة. سوف أحقّق الرسالة التى بدأها المسيح. الاشتراكية القومية (النازيّة) ليست سوى التحقيق الفعّال لتعاليم المسيح" انظر Friedländer, Nazi Germany and the Jews ص ١٠٢ .

(١٤) Lord Acton, "The Massacre of St. Bartrholmew," North British Review (أكتوبر ١٨٦٩). هذا الوصف من المجلد الثانى من Acton's Collected Works (Indianapolis: Libert Classics, 1985) ص ٢٢٧، وجدير بالذكر أنه فى أحد الاحتفالات فى باريس فى أغسطس ١٩٩٧، اعتذر البابا جون بول الثانى نيابة عن الكنيسة فى الذكرى السنوية للمحرقة . انظر New York Times, 24 أغسطس ١٩٩٧، ص A3 .

(١٥) فى Declaration of Human Freedom - Dignitatis Humanae (1965) الصادر عن مجلس الكنيسة، التزمت الكنيسة الكاثوليكية بمبدأ الحريّة الدينيّة، كما أرست الدعائم الديمقراطيّة الدستوريّة لهذا المبدأ، وأعلنت أن المذهب الأخلاقى للحريّة الدينيّة القائم على أساس كرامة الإنسان مذهب سياسى فيما يتعلّق بالحدود التى تقف عندها سلطة الحكومة فى المسائل الدينيّة، ومذهب لاهوتى عن حرية الكنيسة فى علاقتها مع العالم الاجتماعى والسياسى. لجميع الأشخاص، وفقا لهذا الإعلان، بغض النظر عن دينهم، الحق فى الحرية الدينيّة على قدم المساواة. وعلى حد قول John Courtney Mur- ray, S.J. " أخيرا تم إيضاح مسألة ظلت غامضة أمدا طويلا. الكنيسة لا تتعامل مع العالم العلمانى بمعيار مزدوج– حرية للكنيسة عندما يكون الكاثوليك أقليّة– وامتياز للكنيسة وعدم قبول الآخرين عندما يكون الكاثوليك أغلبيّة" انظر Documents of Vatican II, ed. Walter Abbort, S.J. (New York : American Press, 1966) ص ٦٧٢ .

(١٦) فى خطاب بثّ بالراديو فى الولايات المتحدة فى ٤ أبريل ١٩٣٣، دافع رجل الدين البروتستانتى البارز الأسقف Otto Dibelius عن الإعلان الألمانى الجديد فى الأوّل من إبريل ١٩٣٣ بمقاطعة اليهود (والذى كان مقرّر ا فى الأصل أن يستمر خمسة أيّام). وقال فى رسالة سريّة إلى رعاة الأبرشيّة بمناسبة عيد

الفصح فى المنطقة التابعة له " إخوانى الأعزاء، إننّا جميعا لا نتفهّم فحسب، بل كذلك نتعاطف مع، الدوافع الحديثة العهد التى انبثقت منها الحركة الفاشيّة . välkisch إننى أعتبر نفسى دائما معاديا للسامية، بغض النظر عن المعنى الشرّير الذى كثيرا ما اكتسبته تلك الكلمة. لا يستطيع المرء أن يتجاهل أن اليهود قد لعبوا دورا رئيسيًا فى جميع مظاهر تدمير المدنيّة الحديثة". كذلك تحدّث Dietrich Bon-hoeffer ، الذى لعب فى وقت لاحق دورا بطوليـاً فى المقـاومـة وأصبـح زعـيم Confessional Church ، عن مقاطعة اليهود فى إبريل قائلا "فى كنيسة المسيح لم تغب عن أنظارنا أبدا فكرة أن "الشعب المختار" الذى سمّر منقذ العالم على الصليب ، لابد أن يتحمل لعنة فعلته عبر تاريخ طويل من المعاناة" . للعبارتين أعلاه انظر Friedländer, Nazi Germany and the Jews ص ٤٢ و ص ٤٥ على التوالى. وكان من المعقول فى مجتمع سمح أن تعتبر مثل هذه المقاطعة التى نظّمتها الدولة اعتداء صارخا على الحريّة الدينيّة وعلى حريّة الضمير. لماذا لم يعتقد رجال الدين هؤلاء فى ذلك؟

(١٧) فى هذه المرحلة المبدئيّة أقتبس العبارات الأولى فى الفصل ١٦ من كتاب J. S. Mill : Considera-tions (1862) ، والذى استخدم فيه فكرة القومية لكى يصف ثقافة شعب. يقول "يمكن أن ننظر إلى جزء من الجنس البشرى على أنّه يكوّن قومية معيّنة إذا جمعت بين أفراده مشاعر وجدانيّة مشتركة لا توجد بينهم وبين أشخاص آخرين، تجعلهم أكثر استعدادا للتعاون مع بعضهم البعض مما هم مع شعب آخر، وأكثر رغبة أن يكونوا خاضعين لنفس الحكومة. كما تجعلهم هذه المشاعر الوجدانيّة المشتركة حريصين أن تتكوّن تلك الحكومة منهم فقط، أو من مجموعة منهم . ربما يتولّد هذا الشعور بالقومية من أسباب عديدة. فى بعض الأحيان بتأثير هويّة الجنس والسلالة. وتساهم وحدة اللغة ووحدة الدين إسهاما كبيرا. كما تشكّل الحدود الجغرافية سببا من أسباب ذلك الشعور. لكن أقوى الأسباب جميعا هو هويّة الأحداث التاريخية السابقة، أى امتلاك تاريخ قومى وما يترتب على مجموعة من ذكريات الماضى: وحدة الفخر والمهانة، السرور والندم، ذكريات ترتبط بنفس الأحداث فى الماضى. ولكن ليس أىّ من هذه الظروف كافيا بالضرورة فى حد ذاته" Consideration of Representative Government, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977) in Collected Works. Vol. XIX, chap. XVI, p. 546.

(١٨) إننى مدين جدا لجون كوبر John Cooper فى المناقشة البناءة حول هذه السمات.

(١٩) المثال الجدير بالذكر هو التمويل العام للانتخابات ومنابر المناظرات السياسيّة. بدون ذلك التمويل من غير المحتمل أن يزدهر الوعى السياسى العام. عندما يكون السياسيون فى حاجة إلى دوائرهم الانتخابية للحصول على الأموال الضروريّة للحملة الانتخابيّة، فى إطار خلفيّة ثقافيّة تتسم بتوزيع غير متساو إطلاقا للدخل والثروة، ووجود ثروة كبير تحت سيطرة القوّة الاقتصاديّة للشركات، هل هناك ما يدعو للعجب أن نجد أن التشريعات فى الكونجرس تكتبها فى واقع الأمر جماعات الضغط، وأن يصبح الكونجرس غرفة مساومة تباع فيها القوانين وتشترى؟

(٢٠) أفكر هنا فى فكرة الأمّة على أنها شىء متميّز عن فكرة الحكومة أو الدولة، وأفسّرها على أنها تشير إلى نمط القيم الثقافية من النوع الذى وصفه Mill فى التذييل ١٧ ، ونظرتى إلى فكرة الأمّة على هذا النحو تتفق مع Yeal Tamer فى كتاب المفيد جدا Liberal Nationalism, (Princeton University Press 1993).

(٢١) سيكون من غير المنصف لكلوزوفيتش ألاّ نضيف أن مصالح الدولة في نظره يمكن أن تحتوى على أهداف أخلاقيّة تنظيمية أيًا كانَ نوعها، وبالتالى قد تكون أهداف الحرب الدفاع عن المجتمعات الديمقراطيّة ضد نظم استبدادية، على نحو ما حدث في الحرب العالمية الثانية. الأهداف السياسة ليست في نظره جزءا من نظريّة الحرب، رغم أنها موجودة على الدوام وربما تؤثر تأثيرا فعّالا على السلوك في الحرب. في هذه النقطة انظر الملاحظات البناءة في "Clausewitz." Peter Patet : في "The Makers of Modern Strategy" ed. Peter Pater (Princeton : Princeton Unirersity Press, 1986), pp. 209-213. والرأى الذى أعربت عنه في النص أعلاه يصف خصائص فكرة الدولة كما طبّقها فريدريك الأعظم. انظر Gerhard Ritter, Fredrick the Great ترجمه إلى الإنجليزية Peter Pater (Berkley: University of California Press, 1986) الفصل ١٠ والبيان في صفحة ١٩٧ .

(٢٢) أؤكد هنا أن قانون الشعوب لا يجادل في شرعيّة السلطة الحكوميّة أن تنفّذ حكم القانون الديمقراطي، إذ إنّ البديل المفترض لما يسمى احتكار الحكومة للسلطة هو السماح بممارسة العنف لأولئك الذين لديهم الإرادة والوسيلة لممارسته.

(٢٣) Daniel Philport في "Revolution in Sovereignty" رسالة دكتوراه (جامعة هارفارد ١٩٩٠). يقول: إن التغييرات في سلطات السيادة من فترة إلى أخرى تنشأ عن التغييرات التى تحدث في أفكار الشعوب عن الحكومة المحليّة الصحيحة والعادلة. إذا قبلنا هذه الفكرة على أنها قريبة من الصحّة، يكمن تفسير التحوّل فيما يبدو في نشأة وقبول النظم الديمقراطيّة الدستوريّة، ونجاح تلك النظم في الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، والتلاشى التدريجى في الثقة بالشيوعيّة السوفييتيّة.

(٢٤) انظر:

Robert Gilpin's War and Change in World Politics (Cambridge: Cambridge University Press 1981)

الفصل ١ صفحات ٩-٢٥ . انظر كذلك:

Robert Arnold's The Complexity of Co-operation (Princeton: Princeton University Press 1997)

الفصل ٤ "Choosing Sides" والذى يصف التحالفات في الحرب العالمية الثانية.

(٢٥) قال لورد بالمرستون : "إنجلترا ليس لها أصدقاء دائمون ، وليس لها أعداء دائمون، فقط لها مصالح دائمة" انظر Donald Kegan , Origin of War and the Preservation of Peace (New York : Doubleday, 1995). صفحة ١٤٤ .

(٢٦) القضيّة الأساسيّة عندGilpin هى أن "الطبيعة الأساسيّة للعلاقات الخارجيّة لم تتغيّر منذ آلاف السنين. لا تزال العلاقات الخارجيّة نضالا مستمرًا متكررًا من أجل الثروة والسلطة بين فاعلين كل منهم مستقل في حالة من الفوضى. تاريخ ثيوكيديدس مرشد مفيد لسلوك الدولة في عصرنا الحاضر مثلما كان عند تأليف الكتاب في القرن الخامس قبل الميلاد" انظر Gilpin, War and Change in World Politics، ص ٧ ويقدم أسباب دعواه في الفصل السادس.

(٢٧) يحكي لنا ثيوكيديدس في كتابه العظيم History of the Peloponnesian War - ترجمه إلى الإنجليزية Rex Warner (London Benguin Books,1954) - قصة التدمير الذاتي المحتوم للدولة - المدينة في الحرب الطويلة بين أثينا وإسبرطة. وينتهي التاريخ في مجرى الأحداث وكأنه انقطع. هل توقف ثيوكيديدس عن الكتابة أم كان عاجزا عن إتمام كتابه. ويبدو الأمر وكأنه يقول "وهكذا دواليك" استمرت قصة الحماقة مدة طويلة بما فيه الكفاية. الدوافع التي تحرك الدولة المدينة هي التي تجعل التدمير الذاتي المتزايد أمرا محتوما. استمع إلى أول خطاب يوجهه الأثينيون إلى الإسبرطيين: "لم نفعل شيئا غير عادي مخالفا لطبيعة البشر عندما قبلنا أن يكون لنا إمبراطورية عندما عرضت علينا، ثم رفضنا التخلي عنها. دوافع شديدة القوة تمنعنا من أن نفعل ذلك - الأمن والشرف والمصلحة الذاتية. ولم نكن أول من يتصرف بهذه الطريقة، الأمر أبعد من ذلك بكثير. كانت دائما القاعدة أن يخضع الأضعف للأقوى. بالإضافة إلى ذلك نعتبر أنفسنا جديرين بما لنا من قوة. حتى اللحظة الحاضرة اعتدتم أنتم أيضا أن تعتقدوا ذلك، ولكن الآن، وبعد أن تفكروا في مصالحكم، بدأتم تتحدثون على أساس الحق والباطل. لم يحدث بأي حال أن أدت اعتبارات من هذا النوع إلى أن يتخلى أحد عن فرصة تحقيق المجد والعظمة إذا ما أتاحت له قوته فرصة كهذه. الجديرون بالثناء حقا هم الذين يستمتعون بالقوة كما يستمتع بها البشر. وفي الوقت نفسه يهتمون بالعدالة بأكثر مما تضطرهم إليه ظروفهم. يقينا إذا كان أي شخص في موقفنا، سيعرف تماما إن كنا نتصرف في اعتدال أم لا" (Book 1: 76) .

ومن الواضح بدرجة كافية كيف تسير حلقة التدمير الذاتي. يعتقد ثيوكيديدس أن الأثينيين لو اتبعوا نصيحة بركليز بعدم توسيع إمبراطوريتهم طوال استمرار الحرب مع إسبرطه وحلفائها، ربما كتب لهم النصر. ولكن مع غزو ميلوس وحماقة مغامرة صقلية التي حثت عليها نصيحة وحجة الكبيادس ، كان مقضيا عليهم بتدمير الذات. ومن المشهور عن نابليون قوله تعليقا على غزوه لروسيا: "الإمبراطوريات تموت من التخمة." ولكنه لم يكن صادقا مع نفسه. الإمبراطوريات تموت من الشراهة، من النهم الدائم لتوسيع سلطانها. ما يجعل السلام ممكنا بين الديمقراطيات الليبرالية هو الطبيعة الذاتية للشعوب في المجتمعات الديمقراطية الدستورية والتغير الناتج في دوافع المواطنين. ولأغراض قصتنا هذه عن إمكان اليوطوبيا الواقعية من المهم أن ندرك أن أثينا لم تكن ديمقراطية ليبرالية، رغم أنها ربما اعتبرت نفسها كذلك. كانت أوتوقراطية حيث يكون ٣٥٠٠٠ ألف عضو من الذكور جمعية وطنية تحكم السكان الذين يبلغ عددهم حوالى ٣٠٠٠٠٠ نسمة.

(٢٨) Giplin, War and Change in World Politics خاصة الفصل الخامس الذي يناقش سمات الحرب من أجل السيطرة.

(٢٩) انظر التذييل ١٤، حيث أناقش حق الشعب الليبرالي في الحرب دفاعا عن النفس.

(٣٠) انظر مناقشة الوضع الأصلي وستار الجهالة في Political Liberalism 1:4.

(٣١) " أنتم وأنا" مواطنون "هنا والآن" في نفس المجتمع الديمقراطي الليبرالي نستنبط التصور الليبرالي للعدالة موضوع البحث.

(٣٢) النموذج هو العلاقة، فى هذه الحالة العلاقة بين الأطراف الذين يمثّلون المواطنين. النموذج فى الوضع الأصلى الثانى فى المستوى الثانى هو العلاقة بين الأطراف الذين يمثّلون الشعوب.

(٣٣) الفكرة هنا تتبع قواعد السلوك فى حالات مماثلة: الأشخاص المتساوون فى جميع الاعتبارات ذات العلاقة يتم تمثيلهم بالتساوى.

(٣٤) هذه الفكرة تكرر ما جاء فى تذييل طويل فى الصفحتين ٤٢-٢٥ من طبعة ١٩٩٦ ذات الغلاف الورقى لكتاب Political Liberalism. هذا التذييل يعتمد على مقال Wilfried Hinsch والذى أدين له كثيرا ، قدّمه فى Bad Humburg فى يوليو ١٩٩٢ .

(٣٥) فى هذه الحالة "أنتم وأنا" مواطنون فى مجتمع ديمقراطى ليبرالى ما، ولكن ليس فى نفس المجتمع.

(٣٦) انظر Political Liberalism صفحات ٢٩ - ٣٥ .

(٣٧) انظر التذييل الطويل فى صفحتى ٢٤ و ٢٥ من طبعة ١٩٩٦ ذات الغلاف الورقى لكتاب Political Liberalism. والتى أعيد ذكرها أعلاه.

(٣٨) وصفى هنا يتّفق مع N. J. H. Dent فى كتابه Rousseau (Oxford Basil Blackwell, 1988) ومقال Fredrick Neuhouse "Freedom and the Genral Will" , Philosophical Review, July 1993. ويلاحظ Donald Kegan فى كتابه Origins of War and the Preservation of Peace معنيين للشرف. وكما وصفتهما فى النص (أعلاه وفى القسم التالى)، يتّفق أحد المعنيين مع الشعوب التى تفى بما عليها من التزامات ومع استقرار السلام فيها، بينما لا يتّفق معها المعنى الثانى، مما يهيئ المسرح للصراع. وأعتقد أن Kegan لا يقدر أهميّة الفرق الشاسع بين المعنيين.

(٣٩) هذا الوصف موازٍ لفكرة المعقول المستخدمة فى مجتمع ليبرالى. انظر Political Liberalism II-1

(٤٠) يقول كانط فى : Ak VIII:367 : تفترض فكرة القانون الدولى مسبقا الوجود المنفصل لدول مستقلة متجاورة. ورغم أن هذا الوضع فى حد ذاته حالة حرب (ما لم يحدث بينها اتحاد فيدرالى يمنع اندلاع أعمال العنف)، إلا أنّه أفضل عقلانيّا من اندماج الدول تحت قوة واحدة أكثر تفوقا، لأن هذا سينتهى إلى قيام نظام ملكى عالمى واحد. ودائما تفقد القوانين من قوتها ما تكسبه الحكومات فى اتساع سلطاتها، نظرا لأن الاستبداد دون ضمير يتحول إلى فوضى، بعد خنق بذور الخير" وموقف كانط من قيام نظام ملكى عالمى، موقف يشاركه فيه كتاب أخرون فى القرن الثامن عشر. على سبيل المثال انظر Hume's " Of the Balance of Power" (1972) فى Political Essays . ed. K. Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press , 1994) وأيضا.

F.H. Hinsley, Power and the Pursuit of Peace (Cambridge: Cambridge University Press, 1966) و يذكر كذلك مونتسيكيو وفولتير وجيبون صفحة ١٦٢ ff، ويورد مناقشة وافية ومفيدة لأفكار كانط فى الفصل الرابع. انظر كذلك: Patrick Riley , Kant's Political Philosophy (Totowa, N. J.: Rowan and Littlefield, 1983), الفصلين الخامس والسادس.

(٤١) انظر ,A Theory of Justice حيث يناقش الفصل الثانى مبادئ العدالة ويعطى الفصل الثالث حجج الوضع الأصلى فيما يتعلّق باختيار المبادئ. وجميع الإشارات إلى A Theory of Justice تعتمد على الطبعة الأصلية (Harvard University Press, 1971) .

(٤٢) انظر G. L. Brierly, The Law of Nations: An Introduction to the Law of Peace , 6th ed وكـذلك Terry Nardin , Law, Morality and the Relations of States,(Princeton: Princeton University Press, 1983). ويعطى المؤلفان قوائم مماثلة كمبادئ للقانون الدولى.

(٤٣) هذا المبدأ بصفة خاصة مثار جدال. وأناقشه فى ١٥-١٦ .

(٤٤) Charles Beitz , Political Theory and International Relations (Princeton: Princeton University Press, 1979) يشمل الفصل الثانى مناقشه قيّمة لمسألة الاستقلال الذاتى للدولة، مع ملخص للنقاط الرئيسية فى صفحات ١٢١ – ١٢٣ . وقد استفدت كثيرا من هذه المناقشة.

(٤٥) المثال الواضح فيما يتعلق بالانفصال هو ما إذا كان للجنوب الحق فى الانفصال فى ١٨٦٠ – ١٨٦١ . فى نظرى لم يكن له مثل هذا الحق . نظرا لأنه انفصل لكى يبقى على نظام الرقّ. وكان هذا انتهاكا صارخا لحقوق الإنسان يؤثر على نصف السكان تقريبا.

(٤٦) عن هذه المبادئ انظر Robert Keohane , After Hegemony (Princeton: Princeton University Press, 1984).

(٤٧) أعنى بالاحتياجات الأساسيّة على وجه التقريب تلك الاحتياجات التى يجب تلبيتها لكى يكون المواطنون فى وضع يستفيدون فيه من الحقوق والحريّات والفرص فى مجتمعهم. هذه الاحتياجات تشمل الإمكانيّات الاقتصاديّة، بالإضافة إلى الحقوق والحريّات المقرّرة.

(٤٨) تعنى هذه الملاحظة ضمنا أن الشعب له على الأقل حق مشروط فى تقييد الهجرة، وأترك جانبا هنا الحديث عن هذه الشروط أو القيود. كذلك توجد افتراضات أرجئ بحثها إلى الجزء الثالث من الكتاب فى (١٥) حيث أبحث واجبات المجتمعات جيّدة التنظيم تجاه المجتمعات المغلوبة على أمرها. السبب الآخر لتقييد الهجرة هو حماية الثقافة السياسيّة للشعوب ومبادئها الدستوريّة. انظر Michael Walzer, Sphere of Justice (New York: Basic Books, 1983), pp. 38ff, لتجد شرحا جيّدا لهذه النقطة. يقول فى صفحة ٣٩: " لن يؤدّى هدم جدران الدولة، كما قال Sidgwick معربا عن قلقه، إلى خلق عالم دون جدران، بل بالأحرى سيخلق ألف حصن صغير. هذه الحصون بدورها يمكن هدمها: لا يحتاج الأمر سوى إلى دولة عالميّة لديها قوة كافية لأن تقهر المجتمعات المحليّة. عندئذ ستكون النتيجة عالما يحكمه رجال الاقتصاد السياسى، كما وصفه Sidgwick (أو كما يمكن أن أقول تحكمه الرأسمالية العالمية) - عالما من الرجال والنساء المقتلعين من جذورهم."

(٤٩) انظر A Theory of Justice الفصلين الثانى والثالث.

(٥٠) أستخدم هذا الوصف لأؤكد أن الكونفيدراليّات أقل إحكاما بكثير من الفيدراليّات ولا تتضمن سلطات حكومة فيدرالية.

(٥١) أفكّر في المنظمتين الأوليين على أنهما بشكل أو بآخر مثل الجات والبنك الدولي.

(٥٢) أفترض هنا أنّ الأمر كما يحدث في مجتمع محلّي، أي ما لم توجد أوضاع أساسيّة تستمر طوال فترة من الزمن من جيل إلى الجيل الذي يليه، لن تظل معاملات السوق منصفة. سوف تظهر تدريجيًا عدم مساواة ليس لها ما يبررها بين الشعوب. هذه الأوضاع الأساسيّة أو الخلفيّات وكل ما تتضمّنه لها دور مشابه لدور البنية الأساسيّة للمجتمع المحلّي.

(٥٣) ما الذي يقوله قانون الشعوب حول الموقف التالي؟ لنفترض أن مجتمعين أو أكثر من المجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة في أوروبا، لنقل مثلا بلجيكا وهولندا، أو أنّ هذين المجتمعين معا ومعهما فرنسا وألمانيا، تقرر أنها تريد الانضمام معا وتكوين مجتمع واحد، اتحاد فيدرالي واحد، ولنفترض أنها جميعا مجتمعات ليبراليّة. سيحتاج الأمر بالضرورة إلى انتخابات يناقش فيها كل مجتمع ما إذا كان ينضم إلى الاتّحاد مناقشة مستفيضة. علاوة على ذلك، نظرا لأن هذه المجتمعات مجتمعات ليبراليّة، فإنها تتبنى تصوّرا سياسيًا ليبراليًا عن العدالة، له المبادئ الثلاثة المميزة، إضافة إلى استيفاء معيار المعاملة بالمثل، كما هو واجب في جميع التصوّرات الليبراليّة عن العدالة (١-٢). وعلاوة على هذا الشرط، يجب أن يصوّت الناخبون في تلك المجتمعات حول أيّ من المفاهيم السياسيّة يعتقدون أنها الأكثر معقوليّة، رغم أن جميع هذه التصوّرات على الأقل معقولة. وقد يدلي الناخبون بأصواتهم لمبدأ التباين (وهو أكثر تصوّر ليبرالي مساواتي) إذا اعتقدوا أنّه مبدأ معقول. لذلك طالما يراعي معيار المعاملة بالمثل، ستتّفق الصور الأخرى للمبادئ المميزة الثلاثة مع الليبراليّة السياسيّة. لكي نتجنب اللبس أضيف أن ما أسميه لاحقا "واجب المساعدة" ينطبق فقط على واجب الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة أن تساعد المجتمعات المغلوبة على أمرها (١٥)، وقد أوضحت عند الحديث عن تلك المجتمعات أنها ليست ليبراليّة وليست سمحة.

(٥٤) العملية هنا مماثلة للقبول التدريجي، حتى وإن كان في البداية على مضض، لمبدأ التسامح.

(٥٥) انظر التذييل رقم ٢٧.

(٥٦) انظر Albert Hirshman's Rival View of Market Society (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), pp 105ff.

(٥٧) انظر . Hirchman, Rival View, pp. 107ff عبارة moeurs douces (الأخلاق السمحة) توجد عند مونتيسكيو في The Spirit of Laws ترجمه إلى الإنجليزية وتولى تحريره Ann Cohlet , Basia Miller , and Harold Stone: Cambridge University Press, 1989), book 20, p. 338. في الفصل الثاني من ذلك الكتاب يقول مونتسيكيو إن التجارة تميل إلى أن تقود إلى السلام.

(٥٨) أعتمد في هذه الفقرة وفي الفقرات التالية على رسالة Raymond Aron : Peace and War ترجمها إلى الإنجليزية R. Howard و A. B. Fox (Garden City: Boubleday, 1966).pp 59 160ff. لاحظ في الجزء الثالث (١٥) أن الإصرار على حماية حقوق الإنسان قد يمارس ضغوطا على مجتمع ما كي يتحرك نحو نظام دستوري، على سبيل المثال إذا كان هذا النظام ضروريا لمنع المجاعات والجوع.

(٥٩) فى الجزء الثالث (part III, S15) . ألاحظ أن هذا الإلحاح على حماية حقوق الإنسان قد يضع الضغط على عاتق مجتمع ما من المجتمعات كى يتحرّك باتجاه حكم دستورى، إذا ما كان مثل هذا الحكم ضرورياً لمنع وقوع المجاعات، على سبيل المثال .

(٦٠) أضيف كذلك عندما تضغط عليها إحدى الدول ضغطا قاسيا لكى تقبل أوضاعا مجحفة غير معقولة إلى الحد الذى لا يمكن معه أن نتوقع بشكل معقول أن يقبلها شعب ليبرالى يحترم نفسه ويؤكد حرية ثقافته. والمثال على ذلك هو مطالب ألمانيا الجائرة من فرنسا قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى. فيما يتعلق بهذا المثال انظر Kegan, Origin of War and the Preservation of Peace, p. 202.

(٦١) انظر Political Liberalism الجزء السابع -٣ والجزء الثامن -٧

(٦٢) المرجع السابق الجزء الثانى ٢

(٦٣) المرجع السابق، الجزء الثامن ١٢-١٣

(٦٤) انظر Jack S. Levy , "Domestic Politics and War," in The Origin and Prevention of Major Wars, ed. Robert Rothberg and Theodore Rabb (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 87. ويشير المؤلف إلى العديد من الدراسات التاريخيّة التى أكّدت نتائج Small and Singer فى Jerusalem Journal of International Relations, vol. 1, 1976.

(٦٥) انظر الرسالة الممتازة Michael Doyle, War of Wars and Peace (New York: Norton, 1997), pp. 277-284. والفصل التاسع بأكمله عن كانط مهم لهذا الغرض. وقد ظهرت بعض جوانب من رأى Doyle فى وقت أسبق فى مقال من جزأين، " Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs," PAPA, vol. 12, Summer/Fall 1983. ويوجد فى الجزء الأول عرض تفصيلى للأدلّة على ذلك الرأى ، صفحات ٢٠٦ ، ٢٣٢ . ويقول دويل ص ٢١٣ "هذه الاتفاقات (وهى على أساس النتائج الضمنية للمبادئ والمؤسّسات الليبراليّة) للاحترام المتبادل كوّنت الأسس والدعائم التعاونيّة للعلاقات بين الديمقراطيّات الليبراليّة من نوع له تاثير فعّال للغاية. ورغم أن الدول الليبراليّة قد دخلت فى حروب عديدة مع دول غير ليبرالية، لم يحدث أن دخلت دول ليبرالية آمنة دستورياً فى حرب مع بعضها البعض. ولا يستطيع أحد أن يقول أن مثل هذه الحرب مستحيلة، ولكن الدلائل الأوليّة تبيّن اتجاها واضحا يستبعد نشوب الحرب بين الدول الليبراليّة" انظر كذلك Bruce Russett , Grasping the Democratic Peace (Princeton: Princeton University Press, 1993) و John Oneal and Bruce Russett, " The Classical Liberals Wete Right: Democracy, Independence, and Conflict," International Studies Quarterly June 1997.

ويرى أونيل وروست ثلاثة عوامل تقلّل من احتمال الصراع بين الأمم: ديمقراطيّة مشتركة وتجارة متبادلة وعضويّة منظّمات إقليميّة ودوليّة. العامل الثالث يظهر أهميّة اتّباع قانون الشعوب، والذى يفسح المجال لقيام تلك المنظّمات. تعنى عضويّة تلك المنظمات بالطبع وجود علاقات دبلوماسية بين الدول الأعضاء، مما يجعل من الأسهل إدارة الصراعات التى يمكن أن تقع.

(٦٦) يكفى القول بأن كلا منهما كان به عبيد. ورغم أن الأمجاد الثقافية لأثينا أمجاد حقيقية، فإننا لا يمكن أن نتجاهل وجود الرق أو أن ٣٠٠٠٠ أو ما إلى ذلك، وهم الذين كان لهم الحق فى حضور الجمعيّة الوطنيّة، كانوا "أوتوقراط" يحكمون شعبا من ٣٠٠٠٠٠ نسمة، إضافة إلى العبيد والأجانب والنساء.

(٦٧) أعنى بهذا الحروب الثلاثة التى تآمر على اندلاعها ليحقق سيطرة بروسيا على ألمانيا: حرب شويج - هولستين Schewig-Holstein (١٨٦٤)، حرب النمسا- بروسيا (١٨٦٦) وحرب فرنسا- بروسيا (١٨٧٠-١٨٧١)

(٦٨) انظر .Levy : " Domestic Politics and War," p 88. وفى الدراسات التى يشير إليها تتّفق معظم تعريفات الديمقراطيّة مع تعريف Small و Singer . ويحدد ليفى العناصر الواردة فى تعريفهما : (١) انتخابات دورية ومشاركة أحزاب المعارضة (٢) مشاركة ١٠٪ على الأقل من السكان البالغين (٣) إقامة برلمان إما له السيطرة أو المشاركة المتكافئة مع فرع فى السلطة التنفيذيّة. أما تعريفنا للنظام الديمقراطى الليبرالى فيذهب إلى أبعد بكثير من هذا التعريف.

(٦٩) فى هذه النقطة انظر Allan Bilbert, " Power Motivated Democracy" Political Theory, November 1992 خاصة pp. 684ff

(٧٠) فى هذه المسائل وتأثيراتها الاقتصادية انظر: Adam Smith : The Wealth of Nations (1776) و Joseph Schmpeter:" The Sociology of Imperialism" فى Imperialism and Social Classes (1971), ed. Paul Sweezy (New York: Kelly , 1951).

انظر كذلك : Albert Hirschman: Rival Views of Market Society ولاحظ ما يقوله عن موضوع رقيق الأرض . ١٢٦-١٣٢ . ومن المراجع المتصلة بهذه النقطة كذلك Midhael Doyle : The Ways of War and Peace, الفصل ٧ والذى يناقش فيه فكرة اللاعنفيّة أو السلاميّة الاقتصادية pacifism ، والتى ترجع إلى القرن الثامن عشر، ومن الممثلين المهّمين لها سميث وشومتير.

(٧١) توجد بعض أوجه الشبه بين هذا المعيار ومبدأ كانط عن العقد الأصلى. انظر Metaphysics of Morals, Doctrine of Right 47-49 . وكذلك Theory and Practice الجزء الثانى.

(٧٢) انظر: " The Idea of Public Reason Revisited"

الجزء الثانى

القسم الثانى من النظرية المثالية

(٧) التسامح إزاء شعوب غير ليبراليّة

٧-١ **معنى التسامح.** المهمة الرئيسية عند تطبيق قانون الشعوب على شعوب غير ليبراليّة هي أن نحدد إلى أى مدى يجب على الشعوب الليبراليّة أن تقبل الشعوب غير الليبراليّة. والتسامح أو القبول هنا لا يعنى فقط الامتناع عن ممارسة العقوبات السياسيّة - عسكريّة أو اقتصاديّة أو دبلوماسيّة - لحمل شعب من الشعوب على أن يغير أسلوب حياته. بل يعنى التسامح أيضا قبول هذه المجتمعات غير الليبراليّة كأعضاء مشاركين على قدم المساواة ولهم مكانة جيّدة فى مجتمع الشعوب، لهم حقوق وعليهم التزامات معيّنة، بما فى ذلك واجب السلوك السمح الذى يقتضى من هذه الشعوب أن تقدّم إلى الشعوب الأخرى أسبابا عامّة عن تصرّفاتها تتناسب أو تتفق مع مجتمع الشعوب.

على الشعوب الليبراليّة أن تتعاون مع جميع الشعوب التى لها مكانة جيّدة وأن تساعد هذه الشعوب. ولو كان من المطلوب من جميع الشعوب أن تكون ليبراليّة، عندئذ تفشل فكرة الليبراليّة السياسيّة فى التعبير عن واجب التسامح إزاء الأساليب المقبولة الأخرى فى تنظيم المجتمع (وأفترض وجود تلك الأساليب). ومن المسلّم به أن المجتمع الليبرالى يحترم المذاهب الشاملة لدى مواطنيه - سياسيّة وفلسفية وأخلاقية - شريطة أن يتم اتباع تلك المذاهب بطرق تتفق مع تصوّر سياسى معقول عن العدالة وعن العقل العام للمجتمع. وعلى النحو نفسه، وبشرط أن تستوفى النظم الأساسيّة لمجتمع غير ليبرالى شروطا معيّنة، منصوصًا عليها، عن الحقوق السياسيّة والعدالة السياسيّة، وتقود شعبها إلى احترام قانون عادل ومعقول لمجتمع الشعوب، عندئذ يجب على الشعب الليبرالى أن يبدى التسامح إزاء تلك المجتمعات غير الليبراليّة وأن يقبلها فى

مجتمع الشعوب. وبما أننى لا أجد اسما أفضل سأسمّى المجتمعات التى تستوفى هذه الشروط شعوبا سمحة. (٨-٢).

٧-٢ **الحاجة إلى تصوّر للتسامح.** قد يقول البعض إنه ليست ثمة حاجة إلى أن يتضمّن قانون الشعوب مثل هذه الفكرة التى أشرت إليها عن التسامح. والسبب فى رأيهم هو أن المواطنين فى مجتمع ليبرالى يجب أن يحكموا على المجتمعات الأخرى على أساس مدى اقتراب المثل العليا والنظم المطبّقة فى تلك المجتمعات من تصوّر سياسى ليبرالى معقول. وعندما نأخذ فى الاعتبار مسألة التعدديّة، نلاحظ أن المواطنين فى مجتمع ليبرالى يعتنقون مجموعة من التصوّرات السياسيّة المعقولة عن العدالة، ويختلفون حول أى من تلك التصوّرات أكثر معقوليّة. ولكنهم فى الوقت نفسه يتّفقون على أن المجتمعات غير الليبراليّة لا تعامل الأشخاص الذين يمتلكون جميع قوى العقل والفكر والشعور الأخلاقى على أنهم حقيقة أحرار ومتساوون. ومن ثم، يقولون: إن من الصواب أن تخضع المجتمعات غير الليبراليّة دائما لنوع من العقوبات - سياسيّة أو اقتصاديّة أو حتى عسكريّة - وفقا لمقتضى الحال. وعبر وجهة النظر هذه، فإن المبدأ الذّى تسترشد به السياسة الخارجية للمجتمعات الليبراليّة هو العمل تدريجيّا على تغيير كل المجتمعات التى لم تصبح بعد مجتمعات ليبراليّة لتصبح ليبراليّة، حتى تصبح جميع المجتمعات (فى الحالة المثالية) فى نهاية المطاف مجتمعات ليبراليّة.

وعبارة "من ثم" بالخط المائل أعلاه تعنى استنتاجا يستدعى طرح السؤال التالى: كيف نعرف، قبل أن نسعى إلى صياغة قانون معقول للشعوب، أن من الصواب أن تخضع المجتمعات غير الليبراليّة، بافتراض عدم وجود أسباب أخرى، لعقوبات سياسيّة؟ وكما رأينا عند مناقشة الحجج فى الوضع الأصلى الثانى التى يتم فيه اختيار مبادئ قانون الشعوب لشعوب ليبراليّة، تمثّل الأطراف شعوبا على قدم المساواة، وسوف ترغب الشعوب المتساوية فى الحفاظ على تلك المساواة بين بعضها البعض. علاوة على ذلك، يختار ممثلو الشعوب من بين التفسيرات المختلفة للمبادئ الثمانية التى أشرنا إليها فى (٤). ولن يكون أى شعب على استعداد أن يقبل تحمّل

خسائر بحجة أن المكاسب التى يحصل عليها شعب أخر تفوق تلك الخسائر فى أهميّتها، ومن ثم لا يصلح مبدأ المنفعة العامّة وغيره من المبادئ الأخلاقيّة الأخرى التى تطرح فى الفلسفة الأخلاقيّة، حتى لمجرد أن تكون مبادئ مرشّحة للاختيار من بينها فى قانون الشعوب. وكما سأشرح لاحقا، فإن هذه النتيجة، وهى نتيجة ضمنيّة للتوسّع فى التصوّر الليبرالى للعدالة السياسيّة من الوضع المحلى إلى قانون للشعوب، تصدق كذلك على التوسّع إلى مدى أبعد لتطبيق قانون الشعوب على الشعوب السمحة.

٧-٣ البنية الأساسيّة لمجتمع الشعوب. الاعتبار المهم الآخر هو ما يلى: إذا كانت الشعوب الليبراليّة تتطلب أن تكون جميع المجتمعات ليبراليّة، وأن تخضع المجتمعات غير الليبراليّة لعقوبات تُفرض سياسيًا، عندئذ سينكر على الشعوب السمحة غير الليبراليّة -على فرض وجود مثل هذه الشعوب- ما هى جديرة به من احترام الشعوب الليبراليّة لها. وعدم الاحترام قد يجرح احترام الذات عند الشعوب السمحة غير الليبراليّة كشعوب، وكذلك عند الأفراد الأعضاء فى تلك الشعوب، وقد يؤدى ذلك إلى قدر كبيرة من المرارة والاستياء. لا بدّ من وجود أسباب قويّة لعدم احترام الشعوب الأخرى وأعضاء تلك الشعوب. ولا تستطيع الشعوب الليبراليّة أن تقول: إن الشعوب السمحة تنكر حقوق الإنسان، لأن هذه الشعوب (كما سنرى فى ٨-٩ حيث نوضح فكرة الصفات السمحة) تعترف بحقوق الإنسان وتحميها، كذلك لا تستطيع الشعوب الليبراليّة أن تقول: إن الشعوب السمحة تنكر على أعضائها الحق فى أن تستشار أو أن يكون لها دور سياسى جوهرى فى صنع القرارات، لأننا نعنى بالشعوب السمحة مجتمعات تشمل نظاما هرميًا تشاوريًا سمحا أو ما يعادله. وأخيرا تسمح الشعوب السمحة بالحق فى المخالفة فى الرأى، ومن المطلوب من المسئولين الحكوميين والمسئولين عن التشريعات أن يعطوا لمن له رأى مختلف ردًا وافيا يتناول جوهر المسألة موضع الاختلاف وفقا لحكم القانون كما يفسره القضاء. ولا يجوز إهمال شأن المختلفين فى الرأى على أنهم ناقصو الأهلية أو قاصرون عن الفهم. بهذه الطريقة وبغيرها يمكن أن يتغيّر التصوّر المشترك لدى الشعوب السمحة عن العدالة تدريجيا مع الزمن، تحت تأثير أصحاب الرأى المختلف من أعضاء تلك الشعوب.

تمرّ الشعوب جميعا بتغيّرات تدريجيّة، والشعوب السمحة ليست أقل من غيرها تعرضا لهذا التغيّر التدريجى. ولا ينبغى للشعوب الليبراليّة أن تفترض أن الشعوب السمحة غير قادرة على أن تصلح من أمرها بطريقتها الخاصة. والشعوب الليبراليّة تشجّع على هذا التغيير عندما تعترف بالشعوب السمحة كأعضاء صادقى النيّة bona fide فى مجتمع الشعوب. الشعوب الليبراليّة عندما تفعل ذلك على أى حال لا تعرقل مثل هذا التغيير، كما قد يحدث فيما لو أنكرت على الشعوب السمحة حقّها فى أن تكون موضع احترام. وإذا تركنا جانبا مسألة بالغة الصعوبة والتعقيد، وهى ما إذا كانت بعض أشكال الثقافة وأساليب الحياة خيرا فى ذاتها (وأعتقد أن الأمر كذلك)، ومن المؤكد، إذا ظلّت جميع العوامل والعناصر الأخرى ذات العلاقة دون تغيير (ceteris paribus) ، فإن من الخير للأفراد والجمعيات أن تكون مرتبطة بثقافاتها الخاصة، وأن تساهم فى حياتها العامّة والمدنيّة المشتركة. بهذه الطريقة يتم التعبير عن المجتمع السياسى وتحقيق أغراضه.

وليس هذا بالشىء الهيّن. ويبرّر الحفاظ على مساحة كبيرة لفكرة حق الشعوب فى تقرير المصير أو فى الاختيار الحرّ للنظم التى تسير عليها، وكذلك لنوع من الشكل الفضفاض أو الكونفدرالى لمجتمع الشعوب. ولنتذكر أن الشعوب (وتختلف فى هذا عن الدول) لها طبيعة أخلاقيّة معيّنة (٢-١). وتشمل طبيعتها هذه اعتزازا بالخصوصيّة والتفرّد وشعورا بالكرامة. فالشعوب تعتز اعتزازا خاصّا بتاريخها وما حقّقته من إنجازات، بقدر تسمح به ما أسميه "الوطنية الصحيحة" (٥-١). الاحترام الذى تطالب به هذه الشعوب هو احترام من حقّها أن تناله ويتفق مع المساواة بين جميع الشعوب. المصالح التى تحرّك الشعوب (وتختلف فى هذا عن الدول) تتّفق مع المساواة العادلة والاحترام الواجب للشعوب الأخرى. ويجب على الشعوب الليبراليّة أن تحاول تشجيع الشعوب السمحة لا أن تحبط حيويتها بالإصرار القهرى على أن تكون جميع الشعوب ليبراليّة. علاوة على ذلك، إذا كانت الديمقراطيّة الدستوريّة الليبراليّة أسمى فى الحقيقة من الأشكال الأخرى للمجتمع، وأعتقد أنها كذلك، يجب أن يكون لدى الشعب

الليبرالى الثقة فى مبادئه، وأن يفترض أن المجتمع السمح، عندما تعطيه الشعوب الليبراليّة حقّه من الاحترام، من المرجّح أن يدرك بمرور الزمن مزايا النظم الليبراليّة ويتخذ من تلقاء ذاته خطوات ليصبح أكثر ليبراليّة.

حاولت فى الفقرات الثلاث السابقة أن أوضّح الأهمية الكبرى لأن تحافظ جميع الشعوب السمحة على احترام الذات، وأن تكون موضع احترام الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة الأخرى. يقينا العالم الاجتماعى المكوّن من شعوب ليبراليّة وشعوب سمحة ليس عالما تسوده عدالة تامّة وكاملة وفقا للمبادئ الليبراليّة. قد يشعر البعض أن قبول هذا الافتقار إلى العدالة وعدم الإصرار على المبادئ الليبراليّة لجميع المجتمعات يحتاج إلى أسباب قويّة. أعتقد أن هذه الأسباب القويّة موجودة، أهمّها الحفاظ على الاحترام المتبادل بين الشعوب. أما الانسياق وراء مشاعر الازدراء من جانب والمرارة والاستياء من جانب آخر فلن يؤدى سوى إلى الإضرار بالعلاقات بين الشعوب. لا تتوقّف هذه العلاقات على البنية الأساسيّة الداخليّة لكل شعب على حدة (ليبرالى أو سمح) ، بل بالأحرى يشكّل الحفاظ على الاحترام وبين الشعوب جزءا أساسيًا من البنية الأساسيّة والمناخ السياسى لمجتمع الشعوب. وقانون الشعوب يعتبر هذه البنية الأساسيّة الخلفيّة الأوسع مدى - بما تشمله من مجتمعات ليبراليّة ومجتمعات سمحة ولكن غير ليبراليّة، والمزايا التى يحقّقها مناخها السياسى فى تشجيع الإصلاحات نحو اتجاه ليبرالى - أمرًا يتجاوز فى أهميّته الافتقار إلى العدالة الليبراليّة فى المجتمعات السمحة.

(٨) توسيع نطاق قانون الشعوب ليشمل شعوبا هرمية سمحة

٨-١ ملاحظات إجرائية. نتذكّر أنه فى النظرية المثاليّة يسير توسيع نطاق الأفكار السياسيّة الليبراليّة عن الحق والعدالة إلى قانون الشعوب على خطوتين. أكملنا الخطوة الأولى فى (٣) و (٥) : وأعنى توسيع نطاق قانون الشعوب ليشمل المجتمعات الليبراليّة

وحدها. الخطوة الثانية للنظريّة المثاليّة خطوة أكثر صعوبة: إذ تضع أمامنا تحديًا بأن ننظر إلى نوع ثان من المجتمعات، مجتمعات سمحة وإن لم تكن ليبراليّة، يعترف بها كأعضاء صادقى النيّة فى مجتمع للشعوب معقول سياسيًا وبهذا المعنى تكون "مقبولة". علينا أن نحاول صياغة المعايير التى تنطبق على مجتمع سمح. وهدفنا هو أن نمدّ قانون الشعوب إلى مجتمعات سمحة وأن نبيّن أنها تقبل نفس قانون الشعوب الذى تقبله الشعوب الليبراليّة. هذا القانون المشترك يصف مجتمع الشعوب الذى تريده جميع الشعوب الليبراليّة والسمحة، ويعبر عن الغاية التنظيمية لسياساتها الخارجية.

وقد كتبت فى المقدمة أنّ فى العالم الاجتماعى والسياسى الذى أوليه بالدراسة، توجد خمسة أنواع من المجتمعات المحليّة. النوع الأول منها هو الشعوب الليبراليّة، والنوع الثانى هو الشعوب السمحة . والبنية الأساسيّة لنوع من الشعوب السمحة لديها ما أسميه " الهرميّة التشاوريّة السمحة"، وأسمّى هذه الشعوب "شعوبًا هرميّة تشاوريّة سمحة". وأترك جانبا الحديث عن أنواع أخرى من الشعوب السمحة، مفترضا وجود شعوب سمحة أخرى لا ينطبق على بنيتها الأساسيّة وصف الهرميّة التشاوريّة، ولكنها جديرة بأن تكون أعضاء فى مجتمع الشعوب. ولا أحاول أن أصف تلك المجتمعات التى يحتمل أن يكون لها وجود. (وأشير إلى الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة معا على أنها "شعوب جيّدة التنظيم".) بالإضافة إلى ذلك، يوجد نوع ثالث هو دول خارجة على القانون ، ورابعا شعوب مغلوبة على أمرها، وهى شعوب مثقلة بظروف سلبية. وخامسا لدينا مجتمعات المستبد العادل ؛ وهى مجتمعات تحترم معظم حقوق الإنسان، ولكنها مجتمعات غير جيدّة التنظيم، لأنّها تنكر على أعضائها أن يكون لهم دور حقيقى فى صنع القرارات السياسية.

فى هذا القسم أذكر بادئ ذى بدء معيارين للمجتمع الهرمى السمح. رغم أن المجتمع الديمقراطى الليبرالى يحترم هذين المعيارين، سيتّضح مع تقدّمنا فى البحث

أنّ هذين المعيارين لا يشترطان أن يكون المجتمع ليبراليًا. بعد ذلك نؤكد أنّ فى وضع أصلى مناسب (من المستوى الثانى) به ستار من الجهالة، يكون الأطراف الذين يمثلون الشعوب الهرميّة التشاوريّة السمحة فى وضع منصف وعقلانيين وتحرّكهم الأسباب الصحيحة. الوضع الأصلى يستخدم هنا كنموذج للتمثيل، فى هذه الحالة فقط لغرض وضع قانون للشعوب بين شعوب هرميّة تشاوريّة سمحة. وأخيرا، تتبنّى الأطراف الذين يمثلون مجتمعات هرميّة سمحة، بسبب مصالحهم الجوهرية كما يقررها المعياران، نفس قانون الشعوب الذى تتبنّاه الأطراف الذين يمثلون المجتمعات الليبراليّة. (وكما سبق أن قلت، لن أناقش الأنواع الأخرى من الشعوب السمحة التى يحتمل أن يكون لها وجود).

أعطى فى ٩-٣ مثالا لشعب هرمى، هو شعب إسلامى خيالى أسميه "كازانستان". شعب كازانستان يحترم حقوق الإنسان، وتشمل بنيته الأساسيّة نظاما هرميّة تشاوريا سمحا، وبذلك يعطى لأعضائه دورا جوهريًا فى صنع القرارات السياسيّة.

٨-٢ معياران للمجتمعات الهرميّة السمحة. تتّخذ هذه المجتمعات أشكالا عديدة، دينيّة أو علمانيّة. ولكن جميع هذه المجتمعات هى ما أسميه روابطيّة **associationist** من حيث الشكل؛ وأعنى بذلك أن أعضاء هذه المجتمعات ينظر إليهم فى الحياة العامّة على أنهم أعضاء فى مجموعات مختلفة، كل مجموعة لها ممثّلون عنها فى النظام القانونى للمجتمع فى هرميّة تشاوريّة بسمحة. ويحدد المعياران اللذان أناقشهما هنا الشروط التى تجعل المجتمع الهرمى السمح عضوا له مكانة جيّدة ومقبولا فى مجتمع شعوب معقول. (قد تؤدى العديد من المذاهب الفلسفيّة والدينيّة بأفكارها المختلفة عن العدالة إلى نظم تستوفى هذين المعيارين. ولكن نظرا لأن تلك الأفكار عن العدالة تكوّن جزءا من مذهب فلسفى أو دينى شامل، فهى لا تحدّد تصوّرا سياسيًا للعدالة). والمعياران اللّذان أعنيهما هما:

(١) أولا، لا يكون للمجتمع أهداف عدوانيّة، ويسلم بأنّه لا يستطيع أن يحقق غاياته المشروعة سوى عن طريق الدبلوماسيّة والتجارة وأى وسائل سلميّة أخرى. ورغم أن مذهبه الدينى أو أى مذهب ضمنى أخر من المفترض أن يكون مذهبا شاملا، ويظهر تأثيره فى هيكل الحكومة وسياستها الاجتماعية، يحترم هذا المجتمع النظام الاجتماعى والسياسى للمجتمعات الأخرى. وإذا سعى إلى أن يكون له نفوذ أوسع، سيفعل ذلك فقط بأساليب تتفق مع استقلال المجتمعات الأخرى، بما فى ذلك حريّاتها المدنيّة والدينيّة. هذه السمة للمذهب الشامل للمجتمع تدعّم الأساس الوطيد لسلوكه السلمى، ويختلف فى ذلك عن الدول الأوروبيّة الرئيسيّة فى أثناء الحروب الدينيّة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

(٢) يتكوّن المعيار الثانى من ثلاثة أجزاء.

(أ) الجزء الأول هو أن النظام القانونى لشعب هرمى سمح، وفقا لفكرته عن العدالة كخير عام (انظر٩)، يضمن لجميع أعضاء الشعب الحقوق التى يطلق عليها الآن تسمية حقوق الإنسان. والنظام الاجتماعى الذى ينتهك هذه الحقوق لا يمكن أن ينشأ فيه تعاون اجتماعى وسياسى يجعله مجتمعا سمحا. المجتمع الذى يقرّ نظام الرق لا يمكن أن يوجد فيه نظام قانونى سمح، نظرا لأن الاقتصاد المعتمد على الرقيق تفرض فيه الأوامر بالقوة. ولا محلّ فيه لفكرة التعاون الاجتماعى. (سأناقش فى (٩) فكرة العدالة كخير عام بمزيد من التفاصيل بما يرتبط بفكرة الهرميّة التتشاوريّة السمحة).

ومن بين حقوق الإنسان الحق فى الحياة (الحق فى وسائل العيش والأمان)[١] والحق فى الحريّة (التحرر من العبوديّة ومن الاسترقاق، ومن الاحتلال القهرى، والحق فى قدر كاف من حرية الضمير لضمان حرية الدين والفكر)،[٢] والحقّ فى الملكيّة (الملكيّة الشخصية)، والحق فى المساواة الأساسية - كما تعبر عنها قواعد العدالة الطبيعية (أى معاملة الحالات المشابهة نفس المعاملة).[٣] لا يمكن لأحد أن

يرفض حقوق الإنسان بهذا المعنى. لا يمكن رفضها بحجّة أنها من خصوصيّات الليبراليّة أو مسألة خاصّة بالثقافة الغربية ، أو أنّها تعنى وصاية سياسيّة من أى نوع.[4] وسوف نعود مرة أخرى إلى هذه المسائل فى (١٠).

(ب) الجزء الثانى هو أن النظام القانونى لشعب سمح يجب أن يكون نظاما يفرض واجبات والتزامات أخلاقيّة بنيّة صادقة (وهذه تختلف عن حقوق الإنسان) على جميع الأشخاص داخل أراضى الشعب[5]. ونظرا لأنّ النظام القانونى ينظر إلى أفراد الشعب على أنهم عقلانيون ويتصفون بالسماحة، وكذلك مسئولون وقادرون على أن يلعبوا دورا فى الحياة الاجتماعية، سينظرون بدورهم إلى هذه الواجبات والالتزامات على أنها تتّفق مع فكرة العدالة كخير عام، ولا يعتبرونها مجرد أوامر تفرض عليهم قهرا. كما أنّ لديهم المقدرة على التعلم الأخلاقى ويعرفون الفرق بين الصواب والخطأ كما يتصوّره مجتمعهم. وعلى النقيض من النظام الاقتصادى الذى يعتمد على الرقّ، يتضمّن نظامهم القانونى مشروعا للتعاون الاقتصادى والسياسى السمح.

تصوّر المجتمع الهرمى السمح للإنسان كما يتضمّنه المعيار الثانى لا يشترط قبول الفكرة الليبراليّة بأن الأشخاص مواطنون أولا ولهم حقوق أساسية متساوية كمواطنين متساوين. ولكنه بدلا من ذلك ينظر إلى الأشخاص على أنهم أعضاء مسئولون ومتعاونون فى المجموعات التى ينتمون إليها. ومن ثم يستطيعون أن يدركوا ويفهموا ويتصرفوا وفقا لواجباتهم والتزاماتهم الأخلاقيّة كأعضاء فى هذه المجموعات.

(ج) وأخيراً الجزء الثالث من المعيار الثانى هو أن يوجد اعتقاد مخلص وليس غير معقول لدى القضاة وسائر المسئولين الذين يتولّون إدارة النظام القانونى، بأن القانون فى الحقيقة يستند إلى فكرة العدالة كخير عام. القوانين التى تعتمد على القوة وحدها تكون أرضا للتمرد والمقاومة. ومن غير المعقول بل من غير العقلانى أن يعتقد القضاة وغيرهم من المسئولين أنّ فكرة العدالة كخير عام، وهى الفكرة التى تكفل حقوق الإنسان لكل أعضاء الشعب، يمكن أن تكون مطبّقة إذا كانت تلك الحقوق موضع

انتهاك بشكل منتظم. وهذا الاعتقاد الصادق والمعقول من جانب القضاة والمسئولين يجب أن يظهر فى نيّتهم الحسنة واستعدادهم للدفاع علانية عن أوامر المجتمع ونواهيه كما ينص عليها القانون. والمحاكم هى منابر هذا الدفاع[٦] .

٨-٣ **أساس المعيارين** . مثلما هو الحال بالنسبة إلى فكرة المعقول فى الليبراليّة السياسيّة، لا يوجد تعريف للمجتمع السمح يمكن أن نستنبط منه المعيارين اللذين تحدّثت عنهما (انظر١٢-٢). ولكن يمكن لنا أن نقول: إن المعيارين يبدوان مقبولين فى صيغتهما العامّة.[٧] وأفكّر فيما هو سمح على أنّه فكرة معياريّة على غرار فكرة المعقوليّة، وإن كانت أضعف منها مدلولا (ذلك أنها تغطّى أقل مما تغطّيه المعقوليّة). والطريقة التّى نستخدمها بها هى التى تحدّد معناها. وهكذا نقول إنّ الشعب السمح يجب أن يحترم قوانين السلام، وأن يكون نظامه القانونى نظاما يحترم حقوق الإنسان ويفرض واجبات والتزامات على جميع الأشخاص الذين يعيشون فى أراضيه. يجب كذلك أن يتّفق نظامه القانونى مع تصوّر مشترك للعدالة كخير عام، تصوّر يأخذ فى اعتباره ما يراه مصالح جوهريّة لكل شخص فى المجتمع. وأخيرا ينبغى أن يوجد اعتقاد حقيقى مخلص وعن قناعة لدى القضاة والمسئولين الآخرين أن القانون فى الحقيقة يسترشد بفكرة العدالة كخير عام.

إن وصفنا لما هو سمح، مثل وصفنا للمعقوليّة، ينشأ بوضع معايير عديدة وتحديد معانيها. وعلى القارئ أن يحكم ما إذا كان شعب ما سمحا وفقا للمعيارين اللّذين أوضحتهما، ويمكن قبوله كعضو له مكانته فى مجتمع الشعوب. فى اعتقادى أن معظم المواطنين المعقولين فى مجتمع ليبرالى سيجدون الشعوب التى تستوفى هذين المعيارين شعوبا مقبولة فى مجتمع الشعوب ولها مكانتها. ربّما لن يقبل جميع الأشخاص المعقولين ذلك ولكن معظمهم سيفعلون.

الفكرتان عن العدالة اللتان أوليناهما النقاش يقفان على طرفى نقيض. التصوّر الليبرالى هو التصوّر الذى نبدأ منه فى مجتمعنا نحن ونعتبره تصوّرا سليما. بينما

فكرة الخير العام السمح عند الشعوب الهرميّة فكرة تمثّل الحد الأدنى. فالمجتمع الّذى يحقّق هذا الحد الأدنى يجعل نظمه جديرة بأن تكون مقبولة. قد يكون هناك مجموعة كبيرة من النظم تستوفى معايير الهرميّة السمحة، ولكننى لن أتعرّض لها هنا بالنقاش. ما أهدف إليه هو أن أشرح فكرة للعدالة، وإن كانت بعيدة عن التصوّرات الليبراليّة، إلا أنها لها سمات تعطى للمجتمعات التى تلتزم بها الوضع الأخلاقى السمح المطلوب لكى تكون عضوا له مكانته فى مجتمع شعوب معقول.

يمكن أن ننظر لسمات حقوق الإنسان كما وصفتها حتى الآن بطريقتين. الطريقة الأولى أن ننظر إلى هذه الحقوق على أنّها تنتمى إلى تصوّر سياسى ليبرالى عادل ومعقول عن العدالة وأنّها فرع أصيل من الحقوق والحريات المكفولة لجميع المواطنين المتساوين والأحرار فى نظام ديمقراطى ليبرالى دستورى. الطريقة الأخرى هى أن ننظر إلى هذه الحقوق على أنها تنتمى إلى شكل اجتماعى روابطى (كما أسميه) ينظر إلى الأشخاص على أنّهم فى المقام الأوّل أعضاء فى مجموعات - فى روابط ومؤسّسات وتجمعات، وأنّ لهم بمقتضى هذه العضويّة حقوقا وحريات تمكّنهم من أن يقوموا بواجباتهم والتزاماتهم وأن يشاركوا فى نظام سمح للتعاون الاجتماعى. ويعترف هذا الشكل الاجتماعى بما نسميه حقوق الإنسان كشرط ضرورى لأى نظام للتعاون الاجتماعى. أمّا إذا تعرّضت تلك الحقوق للانتهاك بشكل منتظم، يصبح أمامنا نظام فرض الأوامر بالقوة، نظام استعباد وليس تعاونا من أى نوع كان.

لا تعتمد تلك الحقوق على مذهب دينى شامل معين ولا على مذهب فلسفى عن الطبيعة الإنسانية. لا يعتمد قانون الشعوب، على سبيل المثال، على القول إنّ البشر أخلاقيون بطبيعتهم وأنّهم سواسية أمام الله، أو أنّ لهم قوى فكريّة وأخلاقية معيّنة تؤهّلهم لهذه الحقوق. مناقشة الأمر على هذا النحو يمكن أن تدخل بنا فى مذاهب فلسفيّة أو دينيّة ربّما قد ترفضها العديد من الشعوب الهرميّة السمحة على أنها مذاهب ليبراليّة أو ديمقراطيّة، أو أنها بشكل ما من خصائص التراث السياسى الغربى

ومنحازة ضد الثقافات الأخرى. ولكن أضيف أن قانون الشعوب لا ينفى أيا من هذه المذاهب التى أشرت إليها.

القضيّة المهمة هنا هى أن الاتّفاق حول قانون للشعوب يضمن حقوق الإنسان ليس اتفاقا مقصورًا على المجتمعات الليبراليّة. وسأحاول الآن أن أعزّز هذه النقطة.

٨-٤ الوضع الأصلى للشعوب الهرميّة السمحة. الشعوب الهرميّة السمحة شعوب جيّدة التنظيم فيما يتعلق بأفكارها الخاصّة بها عن العدالة، والتى تستوفى المعيارين اللّذين أشرت إليهما آنفا. لذلك أعتقد أن ممثلى الشعوب الهرميّة السمحة فى الوضع الأصلى المناسب سيتبنّون نفس المبادئ الثمانية (٤-١) كتلك التى يتبنّاها ممثلو الشعوب الليبراليّة. وحجتى على وجهة النظر هذه كما يلى: الشعوب الهرميّة السمحة لا تمارس حروبا عدوانيّة، ومن ثم يحترم ممثلوها النظام المدنى وكرامة الشعوب الأخرى ويقبلون الموقف المتماثل أو المتساوى فى الوضع الأصلى (المساواة) على أنه منصف. كذلك نظرا لأنّ الشعوب الهرميّة السمحة تتمسّك بفكرة العدالة كخيرعام، سيسعى ممثلو تلك الشعوب جاهدين لكى يحموا حقوق الإنسان وخير الشعوب التى يمثّلونها والمحافظة على أمنها واستقلالها، كذلك يهتمّون بفوائد التجارة ويقبلون فكرة المساعدة بين الشعوب فى وقت الحاجة. نستطيع أن نقول إذًا إن ممثّلى الشعوب الهرميّة يتّصفون بالسماحة وعقلانيون. بالتالى يمكن لنا القول إنّ أعضاء الشعوب الهرميّة السمحة سيقبلون – كما يمكن أنتم وأنا أن نقبل[٨]– الوضع الأصلى على أنه منصف للشعوب، وسوف يؤيّدون قانون الشعوب الذى يتبناه ممثلوهم، والذى يحدّد شروطا عادلة للتعاون السياسى مع شعوب أخرى.

كما لاحظت فى وقت سابق عند مناقشة الحاجة إلى فكرة التسامح أو القبول (٧- ٢) و(٧-٣)، قد يعترض البعض بأن معاملة ممثّلى الشعوب على قدم المساواة عندما لا تكون المساواة مطبّقة فى مجتمعاتهم الداخلية يمثّل تضاربا، أو أنّه أمر غير منصف. قد يقال: إن المساواة كمدرك حدسى لا تنطبق سوى بين الأفراد فقط، وأنّ

معاملة المجتمعات على قدم المساواة تعتمد على معاملة تلك المجتمعات لأعضائها على أنّهم متساوون. ولا أتفق مع هذا الرأى. بل أرى أن المساواة تنطبق بين أفراد أو جماعات بمختلف أشكالها ينطبق عليها وصف المعقوليّة أو السمحة والعقلانيّة، عندما تكون علاقة المساواة بين هؤلاء الأفراد والجماعات مناسبة للحالة موضوع البحث. لأضرب مثالا: فى مسائل معيّنة قد تعامل الكنائس على قدم المساواة وتستشار كأطراف متساوية فى مسائل تتعلق بالسياسات - على سبيل المثال الكنائس الكاثوليكية والكنائس المستقلّة. ويبدو أن هذه يمكن أن تكون ممارسة سليمة، رغم أن الكنائس الأولى (الكاثوليكية) منظمة تنظيما هرميًا بينما الثانية ليست كذلك. المثال الثانى هو الجامعات والتى يمكن أن تنظم بطرق مختلفة. بعض الجامعات قد تختار رؤساءها بنوع من الهرميّة التشاوريّة يشمل جميع المجموعات المعترف بها، بينما تختار جامعات أخرى رؤساءها بانتخابات لجميع أعضائها بما فى ذلك الطلاب حق التصويت فيها. فى بعض الحالات يكون لكل عضو صوت واحد فقط مثلما هو لغيره، بينما تسمح بعض الترتيبات الأخرى بأن يحدّد عدد الأصوات وفقا لمركز الناخب، ولكن اختلاف الترتيبات الداخلية من جامعة إلى أخرى لا يعنى أنّ من الخطأ أن نعاملها على أساس المساواة فى ظروف معيّنة، ويمكن أن نستدعى إلى الذهن المزيد من النماذج(٩) .

وقد افترضت أن ممثلى الشعوب يجب أن يعاملوا على قدم المساواة، حتى ولو كانت أفكار العدالة فى المجتمعات السمحة غير الليبراليّة التى يمثّلونها تسمح بعدم مساواة أساسيّة بين أعضائها. (على سبيل المثال قد لا يسمح لبعض الأفراد بما أسميه "المساواة فى حرية الضمير"، انظر ٢ أعلاه). رغم ذلك لا يوجد تناقض، الشعب الذى يعتنق مخلصا فكرة غير ليبراليّة للعدالة قد يعتقد بشكل معقول أن مجتمعه يجب أن يعامل على قدم المساواة فى قانون للشعوب عادل بقدر معقول. وعلى الرغم من أن المساواة الكاملة قد لا يكون لها وجود داخل مجتمع ما، قد يكون من المعقول أن يستند ذلك المجتمع إلى مبدأ المساواة فى الدعاوى التى يقيمها ضد مجتمعات أخرى.

نلاحظ أنّ فى حالة المجتمع الهرمى السمح لا توجد حجّة على أساس الوضع الأصلى مستمدّة من البنية الأساسيّة للمجتمع. فكرة الوضع الأصلى كحجّة للعدالة داخل المجتمع، كما تستخدم فى العقد الاجتماعى، فكرة ليبراليّة لا تسرى على العدالة الداخليّة فى مجتمع هرمى سمح. لذلك يستخدم قانون الشعوب حجّة الوضع الأصلى فى ثلاث حالات فقط: حالتان منهما للمجتمعات الليبراليّة (مرّة على المستوى المحلّى ومرّة على مستوى قانون الشعوب)، ولكن فى حالة واحدة فقط بالنسبة للمجتمعات الهرميّة السمحة على مستوى قانون الشعوب. الأطراف المتساوية هم فقط الذى يمكن وضعهم بالتساوى فى حالة أصلية متماثلة. الشعوب المتساوية أو ممثلوها أطراف متساوون فى قانون الشعوب. فى الوقت نفسه من المعقول أن نضع الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة فى الوضع الأصلى عندما تنضم معا فى روابط أو فيدراليّات إقليميّة من نوع أو آخر، وذلك مثل الاتّحاد الأوروبى أو كومنولث جمهوريّات الاتحاد السوفييتى السابق. ومن الطبيعى أن نتصوّر المجتمع العالمى فى المستقبل على أنه يتكوّن إلى حد كبير من مثل هذه الفيدراليّات مع وجود مؤسّسات معينة، مثل الأمم المتّحدة، قادرة على أن تتحدث باسم جميع مجتمعات العالم.

(٩) المجتمعات الهرميّة التشاوريّة السمحة

٩-١ الهرميّة التشاوريّة والهدف العام. يتطلّب الجزآن الأوّلان من المعيار الثانى أن يسترشد النظام القانونى لمجتمع هرمى بما أسميه فكرة العدالة كخير للجميع.[١٠] ولكن معنى هذه الفكرة ليس واضحا بما فيه الكفاية بعد. وسأحاول فيما يلى أن أعطى مزيدا من التوضيح، أوّلا بالتمييز بين هذه الفكرة عن العدالة وبين الهدف العام للشعب (إذا كان لديه مثل هذا الهدف العام)، وثانيا بالإصرار على أن يحتوى النظام القانونى لشعب هرمى سمح على نظام هرمى تشاورى سمح. أعنى بذلك أن تشمل البنية الأساسيّة للمجتمع مجموعة مترابطة من الجماعات التمثيليّة دورها فى الهرميّة

أن تشارك فى إجراءات متفق عليها للتشاور ورعاية ما يعتبر مصالح مهمّة لجميع أعضاء الشعب وفقا لفكرة العدالة كخير عام.

الهدف المشترك أو الغاية المشتركة (إن كان هناك مثل هذه الغاية أو هذا الهدف) هو ما يحاول المجتمع ككل أن يحققه لنفسه ولأعضائه. ويؤثر الهدف المشترك على ما يحصل عليه الأفراد وعلى رفاهتهم. فى الفكرة المشتركة عن العدالة كخير عام يجب التشجيع على السعى إلى تحقيق هذا الهدف المشترك، ولكن يجب ألاّ يكون هذا الهدف الحدّ الأقصى فى ذاته ولذاته، ولكن الحد الأقصى وفقا للقيود التى يحددها احترام خطوات إجراءات التشاور، والتى تشكّل النظم الأساسيّة لحماية حقوق وواجبات أعضاء الشعب. (العديد من المجتمعات ليس لديها هدف مشترك ولكن ما أسميه "أولويّات خاصة" (٩-٣). فى هذه الحالة يجب السعى إلى تحقيق هذه الأولويّات بطريقة تتفق مع القيود المحدّدة فى إجراءات التشاور).

رغم أن المجتمع الهرمى لا ينظر إلى جميع الأشخاص على أنهم مواطنون أحرار ومتساوون، ولا كأفراد كل له كيانه المنفصل عن الآخرين ويستحق أن يمثّل على قدم المساواة (وفقا لمبدأ: مواطن واحد، صوت واحد)، إلا أنه ينظر إليهم على أنهم عقلانيون وذوو صفات سمحة وقادرون على التعلم الأخلاقى وفقا لما يقرّه المجتمع. وهم أعضاء مسئولون فى المجتمع يمكنهم أن يدركوا متى تتّفق التزاماتهم وواجباتهم الأخلاقيّة مع فكرة العدالة كخير عام للشعب. وينتمى كل شخص إلى مجموعة لها من يمثّلها فى النظام الهرمى التشاورى. يعمل كل شخص فى مجال معيّن ويؤدى دوره فى المشروع العام للتعاون.

فيما يتعلّق بالقرارات السياسيّة يسمح النظام الهرمى التشاورى السمح بالاستماع إلى مختلف الآراء- يقينا ليس بالطريقة المسموح بها فى النظم الديمقراطيّة، ولكن بطريقة مناسبة على ضوء القيم الفلسفيّة والدينيّة للمجتمع كما تعبّر عنها فكرة المجتمع عن الخير العام. أفراد المجتمع كأعضاء فى الروابط والمؤسّسات لهم الحق فى مرحلة إجراءات التشاور (غالبا فى مرحلة اختيار ممثلى

المجموعة) فى التعبير عن عدم الموافقة السياسيّة، وتلتزم الحكومة بأن تنظر إلى الرأى المخالف الذى تعرب عنه أى مجموعة نظرة جديّة وأن تقدّم ردا مقنعا . ومن الضرورى والمهم الاستماع إلى مختلف الآراء، لأن الاعتقاد المخلص من جانب القضاة والمسئولين الآخرين فى عدالة النظام القانونى يجب أن يشمل احترام إمكانيّة الاختلاف. [(١١)] لا يجوز لهم أن يرفضوا الاستماع، محتجّين بأن المنشقّين غير أكفاء أو عاجزين عن الفهم. إذا حدث ذلك لن يكون أمامنا نظام هرمى تشاورى سمح بل نظام أبوى. [(١٢)] علاوة على ذلك، ليس من المطلوب من المختلفين فى الرأى أن يقبلوا بالضرورة الإجابة التى تعطى لهم، قد يجدّدون احتجاجهم شريطة أن يوضحوا السبب فى استمرار عدم رضاهم. ويجب أن يتلقوا ردًا جديدا أكثر استيفاء. من له رأى مختلف يعبّر عن نوع من الاحتجاج العام المسموح به شريطة أن يأتى هذا الاحتجاج داخل الإطار الأساسى لفكرة العدالة كخير عام.

٩-٢ ثلاث ملاحظات. يحتاج الأمر إلى فحص العديد من النقاط قبل أن تصبح فكرة النظام الهرمى التشاورى السمح واضحة وضوحا كافيا.

نطرح فى الملاحظة الأولى السبب فى وجود مجموعات لكل مجموعة ممثّلون عنها فى نظام هرمى تشاورى (فى النظام الليبرالى يتم تمثيل المواطنين كأفراد). من الإجابات عن هذا التساؤل أن المجتمع الهرمى السمح ربّما يعتنق وجهة نظر مماثلة لرأى هيجل، وهذا الرأى كما يلى: فى المجتمع الجيّد التنظيم ينتمى الأشخاص أولا إلى تجمّع أو رابطة- بعبارة أخرى ينتمون إلى مجموعات. ونظرا لأن هذه المجموعات تمثّل المصالح العقلانية لأعضائها، يشارك بعض الأشخاص بدور فى التمثيل العام لهذه المصالح فى العملية التشاوريّة، ولكنهم يفعلون ذلك كأعضاء فى الروابط أو الجمعيّات وليسوا كأفراد. المبرر لهذه الترتيبات كما يلى: فى مجتمع ليبرالى، هكذا يمضى بنا هذا الرأى، حيث لكل مواطن صوت واحد، تنكمش مصالح المواطنين وتتركّز على همومهم الاقتصادية على نحو يضرّ بالروابط الاجتماعيّة. ولكن فى المجتمع الهرمى التشاورى، حيث التمثيل لمجموعات وليس لأفراد، يأخذ الأعضاء الذين يمثّلون مختلف

المجموعات فى حسبانهم، عندما يدلون بأصواتهم، المصالح العريضة للحياة السياسيّة. بطبيعة الحال لم تعرف المجتمعات الهرمية السمحة على الإطلاق فكرة صوت واحد لشخص الواحد، وهى فكرة ترتبط بتقاليد ديمقراطيّة ليبراليّة غريبة عنها. ربما تعتقد المجتمعات الهرميّة، كما اعتقد هيجل مخطئا، أن هذه الفكرة تعبّر عن نظرة فرديّة وتعنى أن كل شخص، كوحدة منفصلة، لديه الحق الأساسى للمشاركة على قدم المساواة فى المناقشات السياسيّة[١٣] .

ثانيا، يحتاج الأمر إلى أن نتحدّث صراحة عن طبيعة رأى المجتمع السمح فى التسامح الدينى. فى المجتمعات الهرميّة قد يكون دين الدولة هو المرجعيّة النهائيّة فى بعض القضايا داخل المجتمع، وقد يحكم سياسة الحكومة فى بعض المسائل الهامة، ولكن لا تمتد هذه السلطة (كما سبق لى أن أوضحت) سياسيًا إلى العلاقات مع المجتمعات الأخرى. علاوة على ذلك، فالمذاهب الفلسفيّة أو الدينيّة (الشاملة) لمجتمع هرمى سمح يجب ألا تكون غير معقولة. وأعنى بهذا على سبيل المثال لا الحصر يجب أن تسمح بقدر كاف من حريّة الضمير وحريّة الدين والفكر، حتى لو لم تكن تلك الحريّات واسعة أو بدرجة متساوية لجميع أعضاء المجتمع السمح مثلما هو الحال فى المجتمعات الليبراليّة. رغم أن الديانة الرسميّة فى مجتمع سمح قد تكون لها العديد من الامتيازات، من الأمور الجوهريّة الأساسيّة ألاّ تتعرّض أى ديانة أخرى للاضطهاد أو يحرم أصحابها من الأوضاع الاجتماعيّة والمدنيّة التى تسمح لهم بممارسة ديانتهم فى سلام ودون خوف.[١٤] بالإضافة إلى ذلك ، ونظرا لاحتمال عدم المساواة فى الحريّات الدينية، إن لم يكن لأى سبب آخر، من الضرورى أن يسمح المجتمع الهرمى بالحق فى الهجرة، وأن يقدم المساعدة للراغبين فى استخدام ذلك الحق[١٥] .

السؤال الذى قد ينشأ هنا هو لماذا ننظر إلى المذاهب الدينيّة أو الفلسفيّة التى تنكر المساواة التامّة والحريّة الكاملة للضمير على أنّها ليست غير معقولة؟ لا أقول إن هذه المذاهب معقولة، بل إنها ليست غير معقولة كليّة. ينبغى للمرء فى اعتقادى أن يسمح بمساحة بين ما هو غير معقول كليّة وما هو معقول كلية. المذاهب المعقولة كلّية

تتطلب حرية ضمير متساوية وكاملة، بينما تنكر المذاهب غير المعقولة كليّة هذه الحريّة والمساواة إنكارا تاما. أمّا المذاهب التقليدية التى تسمح بقدر من حرية الضمير ولكنها لا تسمح بها كاملة، فتقع فيما أعتقد فى تلك المساحة، هى مذاهب ليست غير معقولة كليّة.

. تتعلّق الملاحظة الثالثة بتمثيل بعض أعضاء المجتمع فى النظام الهرمى التشاورى، وذلك مثل المرأة، والتى ظلت خاضعة أمدا طويلا للقهر وسوء المعاملة، مما يشكّل انتهاكا لحقوق الإنسان. وقد يكون من الخطوات التى تضمن أن تؤخذ مطالب المرأة فى الاعتبار بشكل مناسب، وضع ترتيبات بأن يتم اختيار أغلبيّة أعضاء الهيئات التى تمثل من كانوا مقهورين من بين الّذين انتهكت حقوقهم. وكما سبق أن رأينا، شرط من الشروط التى يجب توافرها فى المجتمع الهرمى السمح ألاّ ينتهك نظامه القانونى والاجتماعى حقوق الإنسان. ويجب وضع إجراء للتشاور للحيلولة دون وقوع مثل هذه الانتهاكات[١٦] .

٩-٣ كازانستان: شعب هرمى سمح. قانون الشعوب لا يفترض سلفا الوجود الفعلى لشعوب هرميّة سمحة بأكثر مما يفترض الوجود الفعلى لشعوب ديمقراطيّة دستوريّة. إذا وضعنا معايير على مستوى شديد الدقّة، سنجد أن النوعين من المجتمعات لا وجود له فى واقع الحياة الفعلى. عندما نتحدّث عن شعوب ديمقراطيّة، أقصى ما يمكن لنا أن نقوله إن بعض الشعوب أقرب من غيرها إلى النظام الدستورى العادل. الأمر بالنسبة للشعوب الهرميّة السمحة أقل وضوحا. هل يمكن لنا أن نصف النظم الاجتماعية والفضائل السياسيّة لتلك الشعوب بشكل واضح جلى؟

الآن سأفترض وجود شعب هرمى سمح مسترشدا فى وصف سمات هذا الشعب بما جاء فى ٨ و ٩ . الغرض من هذا النموذج القول إنّ من الممكن وجود شعوب سمحة، شريطة ألاّ يسمح الحكاّم لأنفسهم بأن يقعوا فى الفساد، سواء بمحاباة الأغنياء أو استمراء ممارسة السلطة لذاتها. لنتخيل على سبيل الافتراض شعبا إسلاميًا مثاليًا نسميه "كازانستان". لا ينصّ النظام القانونى لكازانستان على الفصل

بين الدين والدولة. الإسلام هو الدين الغالب، ولا يسمح لغير المسلمين أن يشغلوا المراكز العليا فى السلطة السياسيّة أو أن يؤثّروا على سياسة الحكومة وقراراتها الرئيسيّة، بما فى ذلك السياسة الخارجيّة. فى الوقت نفسه يوجد تسامح إزاء الديانات الأخرى، ويمكن ممارسة تلك الديانات دون خوف ودون فقد معظم الحقوق المدنيّة، فيما عدا الحق فى تولى المراكز القضائية أو السياسيّة العليا. (هذا الاستبعاد يشكل اختلافا جوهريا بين كازانستان والنظام الديمقراطى الليبرالى، حيث تكون جميع المراكز والمناصب متاحة من حيث المبدأ أمام كل مواطن). وتلقى الديانات والروابط الأخرى ما يشجّعها على أن يكون لها حياة ثقافية مزدهرة خاصة بها وأن تشارك فى الثقافة المدنيّة للمجتمع الأوسع[١٧] .

يتميّز هذا الشعب السمح، فى تصوّرى، بمعاملته المستنيرة للعديد من الديانات الأخرى غير الإسلام وللأقليّات غير الإسلاميّة التى تعيش فى أراضيه منذ أجيال عديدة، وترجع فى الأصل إلى غزوات منذ فترة طويلة أو إلى هجرات سمح بها الشعب. أفراد هذه الأقليّات رعايا يحرصون على ولائهم للمجتمع ولا يتعرّضون لتمييز تعسّفى، ولا يعاملهم المسلمون على أنهم أدنى منهم فى المجالات العامّة أو فى العلاقات الاجتماعيّة. وتسمح الحكومة لغير المسلمين بالانضمام إلى القوات المسلحة والخدمة فى مراكز القيادة العليا، سعيا منها إلى تقوية ولائهم للمجتمع. ولا يسعى حكام كازانستان إلى تكوين إمبراطوريّة وغزو بلاد أخرى. ويرجع هذا جزئيّا إلى تفسيرهم الجهاد بمعنى روحى وأخلاقى وليس بالمعنى العسكرى.[١٨] ويعتقد الحكّام المسلمون على الدوام أنّ أعضاء المجتمع يحرصون بالطبع على أن يكون ولائهم للبلد الذى ولدوا فيه، وأنهم ما لم يعاملوا معاملة غير عادلة ويتعرضوا لممارسة التفرقة ضدهم، سيظلون على هذا الولاء. وقد حقّقت هذه الفكرة نجاحا كبيرا، وظلّ أعضاء كازانستان من غير المسلمين وغيرهم من الأقليّات التى تعيش فيه على ولائهم، وهبّوا لنصرة الحكومة فى الشدائد.

أعتقد كذلك أنّ من الممكن أن نتصوّر أن كازانستان تتّبع نظاما هرميّا تشاوريّا، وأنّ ذلك النظام الهرمى يتغيّر من وقت إلى آخر ليصبح أكثر تجاوبا مع احتياجات الشعب واحتياجات الجماعات المختلفة العديدة التى تمثّلها هيئات قانونيّة. يفى هذا النظام بست قواعد عامّة. أولا يجب التشاور مع جميع الجماعات. ثانيا يجب أن ينتمى كل فرد من الشعب إلى جماعة. ثالثا كل جماعة يجب أن تمثّلها هيئة تشمل على الأقل بعض أعضاء، هذه الجماعة من الذين يدركون المصالح الجوهرية للجماعة ويشاركون فيها. تعنى هذه الشروط الثلاثة الأولى استشارة جميع الجماعات وأخذ مصالحها الجوهريّة فى الاعتبار.[١٩] رابعا على الهيئة التى تتخذ القرار النهائى- حكام كازانستان- أن تزن آراء ومطالب كل من الهيئات التى يتم التشاور معها، ويجب على القضاة والمسئولين الآخرين، إذا طلب منهم ذلك، أن يشرحوا وأن يعطوا مبرّرات لقرارات الحكّام. هذا التشاور مع كلّ هيئة، والّذى يتّفق مع الإجراءات نصّا وروحا، قد يؤثّر على النتيجة. خامسا، يجب أن يتّخذ القرار وفقا لتصور للأولويّات الخاصّة لكازانستان. من بين هذه الأولويّات الخاصّة إقامة مجتمع مسلم عقلانى سمح يحترم الأقليّات الدينية فى داخله. هنا من الجائز أن نتوقع أن تكون الأقليّات غير المسلمة أقل من المسلمين تمسّكا بأولويّات معينة، ولكن يمكن أن نفترض إلى حد معقول، فيما أعتقد، أن المسلمين وغير المسلمين سيفهمون هذه الأولويّات ويعتبرونها أولويات لها أهمّيتها. سادسا وأخيرا- ولكن من المهم جدا- يجب أن تتوافق هذه الأولويّات مع مشروع كلّى شامل للتعاون، وأن تذكر صراحة الشروط المنصفة التى ستمارس الجماعة التعاون على أساسها.[٢٠] هذا التصوّر ليس دقيقا، رغم ذلك يفيد كدليل لعمليّة اتّخاذ القرار فى ضوء المواقف الفعليّة والتوقّعات المعتادة.

وأخيرا أتخيّل البنية الأساسية لكازانستان على أنها تتضمن جمعيّات عامّة تستطيع الهيئات فى النظام الهرمى التشاورى أن تجتمع فى إطارها. وهنا يمكن لممثّلين عن تلك الهيئات أن يثيروا اعتراضاتهم على سياسات الحكومة وأن يقدّم أعضاء الحكومة ردودهم على تلك الاعتراضات، وهو أمر مطلوب من الحكومة أن تفعله. تحترم الحكومة الاختلاف فى الرأى، بمعنى أن تلتزم بتقديم رد يشرح كيف تستطيع الحكومة

أن تفسر سياساتها بشكل معقول بما يتفق مع فكرتها عن العدالة كخير عام، وأن تفرض على جميع أعضاء المجتمع واجبات والتزامات. بعد ذلك أتخيّل مثالا على أن الخلاف في الرأى عندما يكون مسموحا به ويجد آذانا مصغية، يمكن أن يحدث تغييرا. أدى الخلاف في الرأى في كازانستان إلى إصلاحات هامة فيما يتعلّق بحقوق المرأة ودورها، مع موافقة القضاء على أن المعايير الموجودة لا يمكن أن تتفق مع فكرة المجتمع عن العدالة كخير عام.

لا أزعم أنّ كازانستان مجتمع عادل على نحو الكمال، ولكن يبدو لى أن مثل هذا المجتمع مجتمع سمح. رغم أن كازانستان مجرد مجتمع افتراضى، لا أعتقد أنه من غير المعقول أن يوجد، خاصة وأن له سوابق فى عالم الحقيقة والواقع (كما يتّضح من التذييل ١٨). وقد يتهمنى القراء بأن ما أقوله يوطوبيا ليس لها أساس، ولكننى أختلف معهم. بل يبدو لى أن شيئا مثل كازانستان هو أفضل ما يمكن أن نأمل فيه واقعيّا ومنطقيّا. وهو مجتمع مستنير فى معاملته للأقليّات الدينية. وأعتقد أن النظرة المستنيرة لحدود الليبراليّة تشجعنا على أن نحاول تصوّر قانون عادل للشعوب يمكن أن تؤيده الشعوب الليبراليّة وغير الليبراليّة. البديل ليس سوى نظرة قدريّة متشككة تنظر إلى الحياة الخيّرة فقط من خلال مفاهيم القوة وحدها.

(١٠) حقوق الإنسان

١٠-١ قانون للشعوب ليبرالى بدرجة كافية. قد يثار الاعتراض بأن قانون الشعوب ليس ليبراليا بدرجة كافية. وهذا الاعتراض يمكن أن يتخذ شكلين. أولا يفكّر البعض فى حقوق الإنسان على أنها بشكل أو بآخر نفس الحقوق التى للمواطنين فى نظام ديمقراطى دستورى معقول. هذا الرأى ببساطة يوسّع نطاق حقوق الإنسان ليشمل جميع الحقوق التى تكفلها الحكومات الليبراليّة. حقوق الإنسان فى قانون الشعوب على النقيض من ذلك تعبّر عن نوع خاص من الحقوق العاجلة، وذلك مثل التحرر من العبوديّة والاسترقاق وحريّة الضمير (ولكن ليست حريّة يتساوى فيها

الجميع) وأمن الجماعات العرقيّة من القتل الجماعى والإبادة. الشعوب الليبراليّة المعقولة والشعوب الهرميّة السمحة تدين جميعها وبنفس الدرجة انتهاك هذه الحقوق.

الادّعاء الثانى للقائلين أنّ قانون الشعوب ليس ليبراليا بدرجة كافية، هو أن الحكومات الديمقراطيّة الليبراليّة هى وحدها التّى تقوم بدور فعّال فى حماية حقوق الإنسان، حتّى مجرّد تلك الحقوق التى ينص عليها قانون الشعوب. يرى النقاد الذين يتبنّون هذه النظرة أن هذه حقيقة يؤكدها تاريخ العديد من البلاد فى مختلف أنحاء العالم. وإذا كانت حقائق التاريخ، يدعمها منطق الفكر الاجتماعى والسياسى، تبيّن أن النظم الهرميّة دائما أو غالبا ما تكون قهرية وتنكر حقوق الإنسان، فهذا دليل يثبت دعوى الديمقراطيّة الليبراليّة.[٢١] ولكن قانون الشعوب يفترض وجود شعوب هرميّة سمحة، أو أن هذه الشعوب يمكن أن توجد، ويبحث لماذا يجب على الشعوب الليبراليّة أن تقبلها كشعوب لها مكانتها.

١٠-٢ دور حقوق الإنسان فى قانون الشعوب. حقوق الإنسان مجموعة من الحقوق تلعب دورا خاصا فى قانون شعوب معقول. هذه الحقوق تضع قيودا على الأسباب المبرّرة للحرب وعلى السلوك فى الحروب، كما تضع حدودا للاستقلال الذاتى الداخلى لنظم الحكم. على هذا النحو تمثّل حقوق الإنسان التغيّرين الأساسيّين العميقين فى كيفية تصوّر حقوق السيادة منذ الحرب العالمية الثانية. التغيّر الأوّل هو أنّ الحرب لم تعد وسيلة مقبولة لسياسة الحكومة، المبرّر الوحيد للحرب هو الدفاع عن النفس أو لحماية حقوق الإنسان فى الحالات التى يقع فيها انتهاك جسيم لتلك الحقوق. والتغير الثانى هو أن الاستقلال الذاتى للحكومة أصبح الآن استقلالا محدودا.

تختلف حقوق الإنسان عن الحقوق الدستوريّة، وعن حقوق المواطنة الديمقراطيّة الليبراليّة[٢٢]، وعن حقوق أخرى تنتمى إلى أنواع معينة من النظم السياسيّة، سواء الفرديّة أو الروابطيّة. حقوق الإنسان تضع مستويات ضرورية، وإن لم تكن كافية، لتحدّد إلى أى مدى تكون النظم الاجتماعية والسياسيّة نظما سمحة. وإذ تفعل ذلك تضع حدودا للقانون المقبول للمجتمعات التى لها مركز جيد فى مجتمع

شعوب عادل بالقدر المعقول.[٢٣] ومن ثم تلعب حقوق الإنسان بهذا المعنى الخاص ثلاثة أدوار:

(١) من الضرورى أن تتحقّق حقوق الإنسان هذه كى تكون النظم السياسيّة والقانونيّة للمجتمع نظما سمحة (٨-٩).

(٢) تحقّقها كاف لاستبعاد التدخّل الفعّال من شعوب أخرى، سواء بالعقوبات الاقتصادية والدبلوماسية أو فى الحالات الجسيمة بالقوة العسكرية، واستبعاد أىّ مبرّرات لمثل هذا التدخّل.

(٣) تضع حدودا للتعددية بين الشعوب[٢٤].

١٠-٣ **حقوق الإنسان فى الدول الخارجة على القانون.** حقوق الإنسان التى تحترمها النظم الليبراليّة والنظم السمحة يجب أن تفهم على أنها حقوق عالمية بالمعنى التالى: هى حقوق جوهريّة فى قانون الشعوب ولها تأثير سياسى (أخلاقى) سواء كانت موضع تأييد داخلى أو لم تكن. وأعنى بهذا أن قوتّها السياسيّة (الأخلاقية) تمتد إلى جميع المجتمعات، هذه الحقوق ملزمة لجميع الشعوب والمجتمعات، بما فى ذلك الدول الخارجة على القانون.[٢٥] الدولة الخارجة على القانون التى تنتهك هذه الحقوق يجب أن تدان، وفى الحالات الجسيمة تكون عرضة لعقوبات شديدة بل وحتى التدخّل. وقد سبق أن أوضحت فى حديثى عن الحقّين التقليديّين للسيادة (٢-٢) أن قانون الشعوب قانون مناسب وقابل للتطبيق، وما أضيفه لاحقا حول واجب المساعدة سيؤكد الحق فى التدخّل.

وقد ينشأ هنا سؤال عن الحقّ الذى يعطى الشعوب السمحة والليبراليّة الجيدّة التنظيم مبرّرا لتدخلها فى دولة خارجة على القانون بدعوى أن تلك الدولة قد انتهكت حقوق الإنسان. المذاهب الشاملة، سواء الدينيّة أو غير الدينيّة، ربما تؤسس فكرة حقوق الإنسان على تصور التزام أخلاقى أو فلسفى أو دينى لطبيعة الإنسان. قانون الشعوب لا ينهج هذا النهج. ما أسمّيه حقوق الإنسان، كما سبق لى أن أوضحت،

تندرج تحت الحقوق التى يملكها المواطنون فى نظام ديمقراطى دستورى ليبرالى، أو ضمن حقوق أعضاء مجتمع هرمى سمح. وكما أوضحت فى حديثى عن قانون شعوب لشعوب ليبراليّة وشعوب سمحة، هذه الشعوب ببساطة لا تتسامح إزاء الدول الخارجة على القانون. رفض قبول تلك الدول يأتى نتيجة لليبراليّة ولمبادئ المجتمعات السمحة. وإذا كان التصوّر السياسى لليبراليّة السياسيّة تصوّرا سليما، وإذا كانت الخطوات التى نتخذها للتوصّل إلى قانون الشعوب هى كذلك خطوات سليمة، عندئذ يكون للشعوب السمحة والليبراليّة الحق، بمقتضى قانون الشعوب، ألاّ تتسامح إزاء الدول الخارجة على القانون. الشعوب الليبراليّة والسمحة لديها أسباب وجيهة إلى أقصى حد لموقفها. الدول الخارجة على القانون دول عدوانيّة وخطرة، وجميع الشعوب تكون أكثر سلامة وأكثر أمنا إذا ما غيّرت تلك الدول أو أجبرت على أن تغير أساليبها. وما لم تفعل سيكون لها تأثير عميق على المناخ الدولى للقوة والعنف. [٢٦] وسوف أعود إلى هذه المسائل فى الجزء الثالث عن النظرية اللامثاليّة.

(١١) تعليقات حول النهج المتبع فى وضع قانون الشعوب

١١-١ مكانة العدالة الكوزموبوليتانيّة. بعد أن أتممنا جزئى النظرية المثالية، أخذ وقفة قصيرة لأسجل بعض التعليقات البسيطة حول الطريقة التى يتم بها وضع قانون الشعوب باستخدام تصوّر سياسى للعدالة قائم على عقد اجتماعى ليبرالى.

يعتقد البعض أن أى قانون ليبرالى للشعوب، خاصة قانون للشعوب على أساس العقد الاجتماعى، يجب أن يبدأ أولا بطرح مسألة العدالة الكوزموبوليتانيّة الليبراليّة لجميع الأشخاص. والحجة التى يستند إليها هؤلاء هى أنّ فى مثل هذا الرأى جميع الأشخاص معقولون وعقلانيون ويملكون ما سميته "القوتين الأخلاقيّتين" - القدرة على أن يكون لديهم إحساس بالعدالة والقدرة على تصوّر الخير- هاتان القدرتان هما أساس المساواة السياسيّة سواء فى الليبرالية الشاملة، كما نجد عند كانط أو عند جون ستيوارت ميل، أو فى الليبراليّة السياسيّة. ومن نقطة البداية هذه يتصوّرون وضعا

أصليّا عالميا يوضع وراءه جميع الأطراف بشكل متماثل مع وجود ستار من الجهالة (يجهل كل طرف حقيقة وضعه وأوضاع الآخرين). إذا تابعنا هذا النمط من الاستدلال المألوف فى الوضع الأصلى فى حالة المجتمع المحلى.[٢٧] عندئذ سوف يتبنّى الأطراف كمبدأ أول أن جميع الأشخاص لهم حقوق وحريات أساسيّة متساوية. والمضى على هذا النحو من شأنه أن يؤدى مباشرة إلى وضع أساس لحقوق الإنسان فى تصوّر سياسى (أخلاقى) للعدالة الكوزموبوليتانيّة الليبراليّة[٢٨] .

إلا أن السير على هذا النهج يعود بنا إلى حيث كنا فى ٧-٢ (حيث ناقشت ورفضت الحجة القائلة بأن المجتمعات غير الليبراليّة تستحقّ فى جميع الأحوال أن تخضع لنوع أو آخر من العقوبات)، لأن هذا يعنى القول بأن جميع الأشخاص يجب أن تكون لهم نفس الحقوق الليبراليّة المتساوية للمواطنين فى ديمقراطيات دستورية. من هذا المنطلق، ستكون السياسة الخارجية لشعب ليبرالى - وهو ما يشغلنا الحديث عنه الآن- أن يعمل على دفع جميع المجتمعات التى ليست ليبراليّة تدريجيّا نحو الاتجاه الليبرالى، إلى أن تصبح جميع المجتمعات فى نهاية الأمر ليبراليّة (فى الحالة المثاليّة). ولكن هذه السياسة الخارجية ببساطة تفترض أن المجتمع الذى يمكن قبوله فى مجتمع الشعوب هو فقط المجتمع الديمقراطى الليبرالى. ولكن قبل أن نحاول وضع قانون للشعوب ليبرالى بقدر معقول لن نعرف إن كانت المجتمعات غير الليبراليّة يمكن أو لا يمكن أن تكون مجتمعات مقبولة. إمكانيّة الوضع الأصلى على نطاق عالمى لا تبيّن لنا ذلك، ولا يكفى مجرد الافتراض.

نقطة البداية فى قانون الشعوب هى العالم السياسى الدولى كما نراه، وما يجب أن تكون عليه السياسة الخارجية لشعب ليبرالى عادل بدرجة معقولة. لكى يبحث قانون الشعوب تفصيلا السياسة الخارجيّة لا بد أن يناقش نوعين من المجتمعات الجيّدة التنظيم، الشعوب الديمقراطيّة الليبراليّة والشعوب الهرميّة السمحة. يناقش قانون الشعوب كذلك الدول الخارجة عن القانون والدول المغلوبة على أمرها. وأدرك أنّ فى هذا

الوصف قدرا كبيرا من تبسيط الأمور، لكنّه رغم ذلك يسمح لنا أن نفحص بطريقة واقعيّة بالقدر المعقول ما يجب أن يكون هدفا للسياسة الخارجية لشعب ديمقراطى ليبرالى.

١١-٢ **إيضاحات حول المجتمعات السمحة.** أكرر هنا مرّة أخرى أننى لا أزعم أن المجتمع الهرمى السمح مجتمع عادل ومعقول مثلما هو الحال فى المجتمع الليبرالى. عندما نحكم بمبادئ المجتمع الديمقراطى الليبرالى نجد أن المجتمع الهرمى السمح لا يعامل أعضاءه على قدم المساواة. ولكن المجتمع السمح لديه تصوّر سياسى للعدالة كخير عام (٨-٢)، ويحترم نظامه الهرمى التشاورى هذا التصوّر (٩-١). كذلك يلتزم المجتمع الهرمى السمح بقانون للشعوب عادل ومعقول، وهو نفس القانون الذى تلتزم به الشعوب الليبراليّة. وهذا القانون ينطبق على الكيفيّة التى تعامل بها الشعوب بعضها البعض كشعوب. ومن المهم أن ندرك أن الطريقة التى تتعامل بها الشعوب مع بعضها البعض والطريقة التى تعامل بها الشعوب أعضاءها مسألتان مختلفتان. المجتمع الهرمى السمح يلتزم بقانون للشعوب عادل ومعقول رغم أنه لا يعامل أعضاءه بشكل عادل ومعقول كمواطنين متساوين وأحرار، لأنه يفتقر إلى الفكرة الليبراليّة للمواطنة.

يستوفى المجتمع الهرمى السمح متطلبات قانونيّة وأخلاقيّة كافية لأن نتجاوز عما قد يكون لدينا من أسباب سياسيّة لكى نفرض عقوبات على ذلك المجتمع أو نتدخل تدخّلا قسريًا فى شعبه ومؤسساته وثقافته. من المهم أن نؤكّد أن السبب فى عدم فرض عقوبات ليس فقط مجرد تحاشى الخطأ وسوء التقدير الممكن فى التعامل مع شعب أجنبى. ومن الطبيعى أن نأخذ فى الاعتبار خطر الوقوع فى الخطأ وسوء التقدير وكذلك الصلف والغرور من جانب الذين يقترحون العقوبات، ولكن النقطة المهمة هى أن المجتمعات الهرميّة السمحة لديها سمات مؤسّسية تستحق الاحترام، حتى وإن لم تكن نظمها ككل معقولة بدرجة كافية من وجهة نظر الليبراليّة السياسيّة أو الليبراليّة بصفة عامّة. قد تختلف المجتمعات الليبراليّة عن بعضها البعض اختلافا واسعا فى العديد من الطرق، على سبيل المثال يكفل بعضها لأعضائه قدرا من المساواة أكثر مما يوجد فى

بعضها الأخر.[٢٩] ولكن تلك الاختلافات مقبولة فى مجتمع الشعوب الليبراليّة. ألا يجوز أن تكون الأوضاع فى نوع ما من المجتمعات الهرميّة مقبولة على النحو نفسه؟ أعتقد أن الأمر كذلك.

وهكذا من الصحيح فى نظرى أنه إذا التزمت المجتمعات الهرميّة السمحة بالشروط المنصوص عليها فى (٨) و (٩)، ستجد المجتمعات الليبراليّة أنّ عليها أن تنظر إلى تلك المجتمعات على أنها أعضاء بنيّة صادقة فى مجتمع شعوب معقول. وهذا ما أعنيه بالتسامح أو القبول. ستستمر الاعتراضات فيما يتعلّق بهذه المسألة وجميع المسائل الأخرى سواء على أساس الليبراليّة السياسيّة أو على أساس مذاهب شاملة، دينية أو غير دينية. ومن حق الشعوب الليبراليّة أن تثير هذه المسائل. هذا أمر يتّفق تماما مع حريّات وكرامة المجتمعات الهرميّة السمحة. ويجب أن نفرّق فى الليبراليّة السياسيّة بين حالة التدخّل لسبب سياسى على أساس العقل العام لقانون الشعوب، وحالة التدخّل لأسباب دينيّة أو أخلاقيّة على أساس المذاهب الشاملة للمواطنين. فى تقديرى أن الغلبة يجب أن تكون للاعتبار الأول كى يمكن الحفاظ على سلام مستقر بين المجتمعات المتعددّة.

١١–٣ مسألة تقديم حوافز. لا تزال أمامنا مسألة جديرة بالبحث. هل يجب تقديم حوافز إلى المجتمع السمح غير الليبرالى كى يستحدث دستورا ديمقراطيا أكثر ليبراليّة؟ هذا السؤال يثير العديد من المسائل الصعبة. هنا أطرح بعض الاقتراحات التى يمكن الاسترشاد بها. أولا يبدو من الواضح أن منظمة للشعوب المعقولة والشعوب السمحة، مثل الأمم المتحدة (مثاليّا) يجب ألا تقدّم حوافز إلى الشعوب الأعضاء فيها لكى تصبح أكثر ليبراليّة، لأن هذا يمكن أن يؤدى إلى صراعات عنيفة بين أعضائها. لكن الشعوب السمحة غير الليبراليّة نفسها قد تطلب طواعية أموالا لهذا الغرض، مثلا من مؤسّسة مثل صندوق النقد الدولى، والذى يجب أن يعامل مثل هذه الأموال بنفس الأسس التى يعامل بها القروض الأخرى. ولكن إذا ما أعطيت تلك القروض أولويّة خاصة، فهذا مرة أخرى يمكن أن يفتح الباب أمام صراع بين الشعوب السمحة والشعوب الليبراليّة[٣٠] .

ومن وجهة نظرى، ليس من المعقول لشعب ليبرالى أن يتبنى كجزء من سياسته الخارجية منح مساعدات لشعوب أخرى كحوافز لكى تصبح أكثر ليبراليّة، ولكن الأشخاص فى المجتمع المدنى قد يجمعون أموالا لهذا الغرض. من الأكثر أهميّة أن تبحث الحكومات الديمقراطيّة الليبراليّة ما يجب عليها إزاء الشعوب المغلوبة على أمرها. وسأوضّح فى وقت لاحق (١٦) أن تقرير المصير، مع مراعاة الضوابط والشروط الصحيحة، هو خير مهم للشعب. ويجب على السياسة الخارجيّة للشعوب الليبراليّة أن تدرك هذا الخير. وألا تتخذ الشكل الذى يجعلها تبدو ممارسة للقهر. يجب إتاحة الفرصة للشعوب السمحة لكى تقرّر مستقبلها بنفسها.

(١٣) ملاحظات ختامية

١٢-١ قانون الشعوب كقانون عالمى فى نطاقه. بهذا نكون قد أكملنا الجزء الثانى من النظرية المثاليّة لقانون الشعوب، وأعنى توسيع نطاق قانون الشعوب ليشمل الشعوب الهرميّة السمحة (٨) و(٩). وقد سعيت إلى أن أبرهن على أن الشعوب الليبراليّة العادلة بالحد المعقول، وكذلك الشعوب الهرميّة السمحة، ستقبل نفس قانون الشعوب. لذلك يجب أن يكون النقاش السياسى بين الشعوب بشأن العلاقات المتبادلة فى إطار مضمون ومبادئ ذلك القانون.

فى المجتمع المحلّى عندما تقوم الأطراف فى الوضع الأصلى بصياغة مبادئ العدالة، يمكن أن نصفهم بأنهم يختارون من مبدأ المنفعة العامّة بمعناه التقليدى (أو الشائع)، مجموعة من المبادئ الحدسية العقلانيّة، أو مبادئ الكمال الأخلاقى، إلا أن الليبراليّة السياسيّة لا تستقر على مبادئ أوليّة شاملة تصدق على جميع جوانب الحياة السياسيّة والأخلاقيّة. ذلك أن مبادئ العدالة للبنية الأساسيّة لمجتمع ديمقراطى ليبرالى ليست مبادئ شاملة وعامّة. هذه المبادئ لا تنطبق على جميع المجالات: لا تنطبق على الكنائس أو الجامعات، ولا حتى على البنية الأساسيّة لجميع المجتمعات.

وهى كذلك لا تصدق على قانون الشعوب. قانون الشعوب قانون مستقل بذاته. المبادئ الثمانية (٤) لقانون الشعوب تنطبق على الشعوب الجيِّدة التنظيم التى ينظر إليها على أنها حرة ومتساوية، هنا يمكن أن نصف الأطراف فى الوضع الأصلى بأنها تختار من بين تفسيرات مختلفة لتلك المبادئ الثمانية.

فى وضع قانون الشعوب نبدأ بمبادئ العدالة السياسيّة للبنية الأساسيّة لمجتمع ديمقراطى ليبرالى مكتف بذاته [٣١]. عندئذ نضع الأطراف فى وضع أصلى ثان، يمكنهم فيه كممثلين لشعوب على قدم المساواة أن يختاروا مبادئ القانون لمجتمع شعوب جيّدة التنظيم. مرونة فكرة الوضع الأصلى تظهر فى كل خطوة من الإجراء حيث تعدل لتناسب الموضوع المطروح. وسوف يشمل قانون الشعوب عندما ننتهى من وضعه بالكامل بدرجة معقولة مبادئ سياسيّة معقولة لجميع الكيانات السياسيّة المعنيّة: لمواطنين متساوين وأحرار ولحكوماتهم، ولشعوب متساوية وحرّة. سوف يشمل كذلك قواعد إرشاديّة لتكوين منظمات للتعاون بين الشعوب وتحديد التزامات وواجبات عديدة. وعندما يكون قانون الشعوب بذلك كاملا إلى حد معقول، يمكننا أن نقول: إنه "عالمى فى نطاقه" بمعنى أنه يمكن التوسّع فى تطبيقه ليعطى مبادئ لجميع الكيانات ذات العلاقة السياسيّة. (قانون الشعوب ينظم أكثر الكيانات السياسيّة شمولا، وهو المجتمع السياسى للشعوب.) لا يوجد كيان له معنى من الناحية السياسيّة إلاّ ونجد له مبادئ ومعايير للحكم عليه. ومسألة ما إذا كان التتابع على مستويين بين الجزء الأول والجزء الثانى تتابعا معقولا، مسألة يحسمها إن كان يمكن عند التفكير فى الأمر من جميع جوانبه أن نؤيّد النتيجة التى نصل إليها[٣٢].

١٢-٢ **لا استنباط من عقل عملى.** نظراً لأنّى مدين فى عرضى لقانون الشعوب دينا كبيرا لفكرة كانط عن حلف السلام **foedus pacifcum** وللكثير جدا من فكر كانط، لا بد لى أن أضيف الآتى: لا يحدث فى أى مرحلة أن نستنبط مبادئ الحق والعدالة أو السماحة أو مبادئ العقلانية على أساس تصوّر عقل عملى. [٣٣] بالأحرى نعطى مضمونا لفكرة العقل العملى وثلاثة من مكوّناته، أفكار المعقولية والسماحة والعقلانية.

معايير هذه الأفكار الثلاث ليست مستنبطة، ولكن تتحدّد خصائصها فى كل حالة. العقل العملى بما هو كذلك هو ببساطة التفكير العقلى حول ما يجب فعله، أو التفكير العقلى حول النظم والسياسات التى تكون معقولة، ولماذا تكون كذلك. لا توجد قائمة بالأحوال الكافية والضرورية لكل من هذه الأفكار الثلاث، ويجب أن نتوقّع اختلاف الآراء. ولكننا نفترض أنّ إذا كان محتوى المعقولية والسماحة والعقلانية قد أوضح بشكل صحيح، ستكون مبادئ معايير الحق والعدالة التى تنتج عنها متماسكة معا، وسوف ينتهى بنا الأمر إلى أن نؤكدها. رغم ذلك لا يوجد ضمان.

وعلى الرغم من أن فكرة العقل العملى ترتبط بكانط، فإن الليبراليّة السياسيّة تختلف اختلافا تامًا متميزا تماما عن مثاليته الترانسندانالية (المتعالية أو التجريديّة). تعتمد الليبراليّة السياسيّة على فكرة المعقولية[٣٤]، وهى اصطلاح "معقول" "Reasonable" يستخدم كثيرا فى A Theory of Justice ، ولكنه فيما أعتقد لم يعرّف أبدا بشكل محدّد. ويرد هذا التحديد فى Political Liberalism بإعطاء المعيار المناسب لكل مجال،[٣٥] أى لكل ما يطبّق عليه اصطلاح "معقول". وهكذا، يتميّز المواطنون المعقولون باستعدادهم لأن يقدموا شروطا عادلة للتعاون الاجتماعى بين متساوين وبإدراكهم لعبء إصدار الأحكام،[٣٦] إضافة إلى ذلك يوصف هؤلاء بأنّهم لا يقرّون سوى المذاهب الشاملة المعقولة،[٣٧] وهذه المذاهب تكون بدورها معقولة شريطة أن تعترف بأساسيّات نظام ديمقراطى ليبرالى[٣٨] ، وأن تظهر ترتيبا معقولا للقيم الكثيرة للحياة (سواء دينيّة أو غير دينيّة) بطريقة ثابتة ومترابطة منطقيا. ورغم أن هذه المذاهب يجب أن تكون مستقرّة نسبيا، قد تتطوّر مع تطوّر تقاليد المجتمعات فى ضوء ما يجد قبولا كأسباب كافية مقنعة،[٣٩] كذلك من المعقول أن نتوقع تنوعا فى الآراء فى الأحكام السياسيّة عامّة، ومن ثم من غير المعقول أن نرفض قواعد الأخذ بأصوات الأغلبيّة. وإلا ستصبح الديمقراطيّة الليبراليّة مستحيلة،[٤٠] ولا تقدّم الليبراليّة السياسيّة لنا أى طريق لإثبات أن هذا الوصف فى ذاته معقولا. ولكن لا حاجة لأى إثبات. الأمر ببساطة أن

من المعقول سياسيًا أن نعرض على مواطنين متساوين وأحرار شروطا عادلة للتعاون، وببساطة من غير المعقول سياسيًا أن نرفض أن نفعل ذلك.

نفترض معنى فكرة المجتمعات السمحة على نفس النحو. كما سبق لى أن قلت، المجتمع السمح ليس عدوانيًا ولا يدخل فى حرب سوى فقط للدفاع عن النفس. وهذا المجتمع لديه فكرة جيّدة مشتركة عن العدالة تكفل حقوق الإنسان لجميع أعضائه، وتشمل بنيته الأساسية نظاما هرميًا تشاوريًا سمحًا يحمى تلك الحقوق وغيرها، ويضمن أن جميع المجموعات فى المجتمع تمثّلها بشكل سمح هيئات منتخبة فى نظام تشاورى. أخيرا، يجب أن يكون هناك اعتقاد مخلص وليس غير معقول من جانب القضاة والمسئولين الذين يتولّون تنفيذ النظام القانونى، إن القانون فى حقيقة الأمر يعتمد على فكرة العدالة كخير عام. القوانين التى تدعمها القوة فقط تشكّل أرضا للتمرد والمقاومة. القوانين التى تعتمد على القوّة فقط هى النمط السائد فى مجتمع العبوديّة، ولا يمكن أن يكون لها وجود فى مجتمع سمح.

فيما يتعلق بمبادئ العقلانية، وردت تلك المبادئ على سبيل التحديد فى A Theory of Justice ، والذى يناقش المبادئ التى يعتدّ بها لاتّخاذ قرار حول خطط الحياة،[٤١] تلك المبادئ هى أبسط المبادئ وأكثرها أساسيّة. وهى تتضمّن أشياء من قبيل: إذا تساوت جميع الأمور الأخرى، من العقلانيّة أن نختار الوسائل الأكثر فعاليّة لتحقيق غايات المرء. أو إذا تساوت جميع الأمور الأخرى، من العقلانية أن نختار البدائل الأكثر شمولا، البدائل التى تمكننا أن نحقق جميع الأغراض التى تحققها تلك البدائل بالإضافة إلى أهداف أخرى. وأكرّر القول بأن هذه المبادئ العقلانيّة يتم تحديدها أو التوصّل إليها على النحو الذى أشرت إليه، وليست مبادئ مستنبطة أو مستمدّة من غيرها.

الهوامش

(١) انظر Henry Shue, Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy (Princeton University Press, 1980). Shue p. 23, وكذلك R.J. Vincent, Human Rights and International Relations, ويفسران وسائل العيش على أنها تشمل الحد الأدنى للأمن الاقتصادى، وكلاهما يعتبر الحقوق فى وسائل العيش حقوقا أساسيّة. وأتفق معهما، نظرا لأن الممارسة العقلانيّة والمعقولة لجميع الحريات، من أى نوع كانت، بالإضافة إلى الاستخدام الذكى للممتلكات، تفترض دائما وجود وسائل اقتصاديّة عامّة لجميع الأغراض.

(٢) كما ناقشنا فى ٩-٢ حريّة الضمير هذه قد لا تكون واسعة أو متساوية لجميع أعضاء المجتمع. على سبيل المثال، قد يكون أحد الأديان هو السائد قانونيّا فى حكومة الدولة، بينما الأديان الأخرى، رغم أنها مقبولة، قد يحرم معتنقوها من الحق فى شغل مراكز معينة. وأشير إلى هذا الوضع بأنّه " حرية الضمير ، رغم أنها ليست حريّة متساوية".

(٣) انظر Hart, The concept of Law pp. 156ff.

(٤) يؤكد T.M. Scanlon هذه النقطة فى "Human Rights as a Neutral Concern" فى Human Rights and U.S. Foreign Policy ed. P. Brown and D. Maclean (Lexington, Mass: Lexington Books, 1979), pp.83, 89-92. وهذه نقطة مهمّة عندما نلاحظ أن تأييد حقوق الإنسان يجب أن يكون جزءا من السياسة الخارجية للمجتمعات الجيّدة التنظيم.

(٥) وأعتمد هنا على Philip Sopers, A Theory of Law (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984) p 12 5-147. ويقول إن النظام القانونى، كشىء متميز عن نظام تفرض فيه الأوامر قهرا، يجب أن يكون بحيث تنشأ عنه واجبات أخلاقيّة على جميع أعضاء المجتمع. وللحفاظ على النظام القانونى يجب على القضاة والمسئولين الآخرين أن يؤمنوا بإخلاص وبشكل معقول أن القانون يقوم على فكرة عن العدالة بأنّها خير عام للمجتمع. لا أوافق Sopers فى كل آرائه. ولكن يجب على النظام القانونى أن يستوفى تعريف Sopers ليكون صالحا كنظام قانونى سليم. انظر: الفصل الرابع ص ٩١-١٠٠ . إلاّ أنّنى أريد أن أتجنّب المشكلة التشريعيّة فى تعريف القانون والتى طال النقاش حولها. كذلك لا أريد أن أدفع بأن الجنوب قبل الحرب الأهلية لم يكن لديه نظام للقانون. لذلك أرى الجزء الثانى من المعيار أعلاه - أن النظام القانونى لشعب سمح يجب أن يتضمّن فرض واجبات والتزامات أخلاقيّة حقيقيّة - على أنّه ينشأ عن توسيع نطاق تصوّر ليبرالى عن العدالة كى يطبّق على قانون الشعوب. وأنا مدين لـ Samuel Freeman للمناقشة القيمة لهذه النقاط.

(٦) هنا أستخدم فكره Sopers في 112 .A Theory of Law pp

(٧) الهرمية التشاورية السمحة تناقش في ٩ .

(٨) هنا أنتم وأنا أعضاء في مجتمعات هرمية سمحة ولكن ليس في نفس المجتمع.

(٩) أنا مدين لـ Thomas Nogal في مناقشة هذه المسألة.

(١٠) المجتمعات الجيدة التنظيم مع تصور ليبرالي للعدالة السياسية لديها كذلك تصور للخير العام بهذا المعنى. أعني الخير العام لتحقيق العدالة السياسية لجميع مواطنيها عبر الزمن والمحافظة على الثقافة الحرة التي سمح بها العدالة.

(١١) انظر Soper, A Theory of Law p. 141

(١٢) كثيرا ما تذكر إجراءات التشاور في الحديث عما يجري من مناقشات في النظم السياسية الإسلامية، إلا أن من الواضح أن الهدف من التشاور في أحوال كثيرة هو أن يحصل الخليفة من رعاياه على الالتزام بالولاء، أو أحيانا ليتبين قوة المعارضة.

(١٣) انظر Hegel, Philosophy of Right (1821), N. 308 الاعتراض الأساسي عند هيجل على دستور Wurtemberg الذي قدمه الملك الليبرالي في ١٨١٥-١٨١٦ يركز على الفكرة الواردة فيه عن التصويت المباشر. ونجد اعتراض هيجل جزئيا في مقال عام ١٨١٧ "الإجراءات العامة التشريعية في مملكة :" Wurtemberg 1815-1816 " يبدو الناخبون فيما عدا ذلك دون رابطة أو ارتباط مع النظام المدني وتنظيم الدولة. يدخل المواطنون الصورة كذرات منفصلة، وتبدو الجمعيات التشريعية كشراذم غير عضوية وغير منظمة، الناس ككل يذوبون في ركام. هذا شكل يجب ألا يظهر به المجتمع على الإطلاق في القيام بأي عمل، إنه شكل غير جدير بالمجتمع ويتناقض تماما مع مفاهيمه كنظام روحي. ممتلكات الفرد وعمره من الصفات التي لا تؤثر سوى على الفرد نفسه وليست لها علاقة بقيمته في النظام المدني. قيمة الفرد تكون فقط على أساس مركزه ووضعه ومهارته المهنية التي يعترف بها له زملاؤه المواطنون وتؤهله بالتالي لأن يوصف أنه سيد مهنته" (ص٢٦٢). وتستمر الفقرة على هذا المنوال وتنتهي بالقول: " من ناحية أخرى، الشخص الذي يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ويملك عقارات تعود عليه ب ٢٠٠ جلدرز أو أكثر نقول: "إنه لا شيء" حتى إذا كان الدستور رغم ذلك يجعل منه ناخبا ويعطيه حقا سياسيا جليلا دون أن تكون له أي رابطة مع الهيئات المدنية الأخرى ويثير مسألة من أهم المسائل في موقف هو أقرب إلى المبدأ الديمقراطي بل حتى إلى المبدأ الفوضوي، مبدأ الفرد كوحدة منفصلة، منه إلى الأساس الدستوري." (ص ٢٦٢-٢٦٣). رغم هذه الاعتراضات وقف هيجل إلى جانب الدستور الليبرالي للملك ضد الولايات المحافظة. والنصوص أعلاه نقلا عن -Hegel's Politi cal Writings ترجمة T.M. Knox مع مقدمة كتبها Z. A. Pelczynski (Oxford; Clarendon Press, 1964).

(١٤) فيما يتعلق بأهمية هذ الشرط انظر Judith Shaklar's Ordinary Vices (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984), وتعالج فيه ما تسميه " ليبرالية الخوف". انظر خاصة مقدمة الفصل ١ والفصل ٦ . وقد دعت Shakler هذا النوع من الليبرالية ليبرالية "الأقليات الدائمة"، انظر كتابها Legalism (Cambridge , Mass: Harvars University Press, 1964), p. 224.

(١٥) تسمح المجتمعات الليبراليّة، مع مراعاة شروط معينة، بهذا الحق. وقد يثار اعتراض بأن الحق فى الهجرة لن يكون له معنى دون الحق فى القبول فى مكان ما كمهاجر. ولكن الكثير من الحقوق، وليس هذا الحق فقط، تحتاج إلى عنصر مكمّل. ولنضرب أمثلة أخرى: الحق فى الزواج، فى أن يدعو المرء أناسا إلى بيته، أو حتى أن يعطى وعدا. لكى يتحقق أى من هذه الحقوق يتطلب الأمر طرفين. من المسائل المعقدة الأخرى هى إلى أى مدى يمكن إعطاء الحق فى المهاجرة. وأيا كانت الإجابة، من المؤكد أن حق الأقليّات الدينيّة فى المهاجرة يجب ألاّ يكون حقا شكليًا فقط، وأن الشعب يجب أن يقدم المساعدة للمهاجرين عندما يكون ذلك ممكنا عمليًا.

(١٦) أعود إلى هذه النقطة فى ١٠ . وينبغى أن يلاحظ هنا أن بعض الكتّاب يعتقدون أنّ الحقوق الليبراليّة والديمقراطيّة الكاملة ضروريّة لمنع انتهاك حقوق الإنسان. ويذكر هذا الرأى على أنه حقيقة تجريبيّة تؤيّدها التجربة التاريخيّة. ولا أعترض على هذا الرأى، وفى الحقيقة قد يكون صائبا. ولكن ملاحظاتى حول مجتمع هرمى سمح ملاحظات تتعلّق بالمفاهيم. وهكذا أتساءل إن كنا نستطيع أن نتخيل مثل هذا المجتمع، وإذا ما كنّا سنقبله سياسيًا فى حالة وجوده.

(١٧) يمكن تحقيق التسامح بأساليب وطرق عديدة. فى هذه النقطة انظر Micheal Walzer's On Toleration (New Haven : Yale University Press, 1997). والمذهب الذى نسبته إلى حكام كازانستان يشبه ذلك الذى وجد فى الإسلام قبل قرون. (تسامحت الإمبراطورية العثمانية مع اليهود والمسيحيّين، بل دعاهم الحكام العثمانيون أن يأتوا إلى العاصمة القسطنطينية.) هذا المذهب يؤكّد جدارة جميع الأديان المعقولة ويشكّل أسس ما تتطلبه اليوطوبيا الواقعيّة. وفقا لهذا المبدأ : (أ) جميع الاختلافات الدينية بين الشعوب هى إرادة الله، والأمر كذلك سواء كان الاختلاف فى العقائد الدينيّة بين أفراد نفس المجتمع أو بينهم وبين مجتمعات أخرى (ب) العقاب على الاعتقاد الخطأ مرجعه إلى الله وحده، (ج) على المجتمعات ذات الأديان المختلفة أن تحترم بعضها البعض (د) الإيمان بالدين فطرى فى كل البشر. وقد ناقش Roy Mottahedeh هذه المبادئ فى "Toward an Islamic Theory of Toleration" ضمن كتاب Islamic Law Reform and Human Rights (Oslo: NordicHuman Rights Publications, 1993).

(١٨) التفسير الروحى للجهاد كان فى فترة ما شائعا فى البلاد الإسلامية، وفقا لهذا التفسير كان تصوّر الجهاد أنه التزام على كل فرد مسلم. انظر: Bernard Lewis, The Middle East, New York: Scribner, 1995), pp. 233ff.

(١٩) يبدو هذا أقرب شيء إلى المعنى الأول عند John Finnis للخير العام فى كتابه Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 155ff .

(٢٠) هذا التصور للخير العام قريب إلى المعنى الثالث عند Finnis انظر Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 155ff.. وهنا أكرّر أن النظام الهرمى التشاورى لا يسعى جاهدا فقط لتحقيق الحد الأقصى للأهداف العامّة، بل يسعى كذلك إلى أن يأتى تحقيق ذلك الحد الأقصى مع مراعاة احترام جميع القيود التى تنص عليها إجراءات التشاور ذاته. وهذا هو ما يميّز مجتمعًا عادلاً أو سمحًا عن غيره.

(٢١) دافع ميثاق كوبنهاجن لعام ١٩٩٠ عن الحقوق الديمقراطية على أنها حقوق ذرائعيّة (حقوق تتعلّق بالوسائل اللازمة لتحقيق الأغراض) على هذا النحو.

(٢٢) انظر المناقشة المستفيضة عند Judith Shklar لحقوق المواطنة الديمقراطية في كتاب American Citizenship(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), وتأكيدها على الدلالة التاريخية للرق.

(٢٣) يمكن أن نوضح هذه العبارة بالتمييز بين الحقوق التي أدرجت على أنها حقوق الإنسان في مختلف الإعلانات الدولية. ولننظر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ . أولا نوجد حقوق الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة والتي تشرحها المادة ٣ " لكل فرد الحق في الحياة والحرية و سلامة شخصه" . كذلك في المادة ٥ " لا يعرّض أي شخص للتعذيب أو المعاملات القاسية أو الوحشيّة أو الحاطّة بالكرامة." والمواد من ٣ إلى ١٨ يمكن أن توضع جميعها تحت هذا العنوان لحقوق الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة، مع مراعاة بعض المسائل المتعلّقة بالتفسير. ثانيا نوجد حقوق إنسان من الواضح أنها تترتب ضمنا على الطائفة الأولى للحقوق. الطائفة الأولى للحقوق تغطي الحالات القصوى التي جاء وصفها في المواثيق الخاصة بالإبادة الجماعية (١٩٤٨). وعن "التفرقة العنصرية" (١٩٧٣). وتشمل هاتان الطائفتان حقوق الإنسان المرتبطة بالخير العام، كما ورد شرحه في النص أعلاه.

فيما يتعلق بالإعلانات الأخرى، يبدو أن بعضها يوصف بشكل أكثر دقة على أنّه يعبّر عن طموحات ليبراليّة، وذلك مثل المادة ١ في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ " يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق. وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء". بعض المواد الأخرى يبدو أنها تفترض سلفا نظما محددة مثل الحق في الضمان الاجتماعي في المادة ٢٢، والحق في المساواة في الأجر عن نفس العمل في المادة ٢٣ .

(٢٤) انظر Terry Nardin, Law, Morality, and the Relations of States (Princeton: Princeton University Press, 1983), p.240, ويشير إلى Luban's " The Romance of the Nation-State" PAPA, vol.9 (1980): p 306.

(٢٥) Peter Jones, "Human Rights: Philosophical or Political." في National Rights, International Obligations; ed. Simon Caney, David George, and Peter Jones (Boulder: Westview Press, 1996), يفسّر وصفي لحقوق الإنسان في "The Law of Peoples" كما نشر في On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures (New York: Basic Books, 1993) بطريقة أعتقد أنها مخطئة، وهو على صواب عندما يرى أنني أفسّر حقوق الإنسان كمجموعة من الحقوق تطبّقها وتعترف بها كل من الشعوب الليبراليّة والشعوب الهرميّة السمحة. وليس من الواضح أنه يفكر في هذه الحقوق على أنها عالمية وتنطبق على الدول الخارجة على القانون.

(٢٦) يجب في مرحلة ما أن نواجه مسألة التدخّل في الدول الخارجة على القانون لأنّها تنتهك حقوق الإنسان، حتى عندما لا تكون هذه الدول خطرة كما أنها ليست عدوانيّة بل في الحقيقة شديدة الضعف. وسأعود إلى هذه المسألة الخطيرة في ١٤-١٥ في مناقشتي للنظرية غير المثالية أو نظريّة الوضع غير المثالي.

(٢٧) انظر (4) A Theory of Justice و (٢٤)

(٢٨) يناقش Brian Barry في كـتـاب Theories of Justice (Berkley: University of California Press, 1989) مزايا هذا الإجراء. انظر كذلك Charles Beitz, Political Theory and International Relations (Princeton: Princeton University Press, 1979), part III; Thomas Pogge, Realozing Rawls (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990) part 3, chap 5-6 وكـذلك David Richards, "International Distributive Justice," Nomos, vol. 24 (1982). ويبدو أنهم جميعا ساروا على هذا النهج.

(٢٩) انظر الجوانب الثلاثة للمساواة المذكورة في Political Liberalism pp.6-7

(٣٠) في الواقع كثيرا ما يربط صندوق النقد الدولي حاليا القروض بشروط سياسيّة. وتشمل شروطها يبدو أنها تتطلب تحركا نحو نظم ديمقراطيّة أكثر ليبراليّة وأكثر انفتاحا.

(٣١) انظر Political Liberalism, lecture 1, "Fundamental Ideas."

(٣٢) أستخدم هذه العبارة لتعني نفس المعنى مثل "reflective equilibrium" وفقا لما جاء شرحه في A Theory of Justice, 3-4,9.

(٣٣) Lecture III في Political Liberalism مضلّلة في هذه الناحية. توجد مواضع كثيرة في ذلك الكتاب أعطى فيها الانطباع بأن محتوى المعقول والعقلاني مستمد من مبادئ العقل العملي.

(٣٤) أشير هنا إلى كل من Political Liberalism و "The Idea of Public Reason Revisited."

(٣٥) انظر Political Liberalism , p. 94

(٣٦) المرجع السابق، ص ٤٨-٦٤ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٣٨) المرجع السابق، ص xviii

(٣٩) المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٩٣ .

(٤١) أذكر في A Theory of Justice القسم ٦٣، ص ٤١١: " مبادئ (الاختيار العقلاني) تعطى كقائمة من المبادئ إلى أن تحلّ في نهاية الأمر محل مفهوم العقلانية". فيما يتعلق بالمبادئ التي يعتدّ بها، انظر القسم ٦٣ ص ٤١١-٤١٥ .

الجزء الثالث

النظـرية اللامثالية

(١٣) مبدأ الحرب المشروعة: الحق فى شنّ الحروب

١٣-١ دور النظرية اللامثاليّة. تركّز اهتمامنا حتى الآن على النظريّة المثاليّة. بالتوسع فى التصوّر الليبرالى للعدالة وضعنا تصوّرا مثاليًا لقانون الشعوب لمجتمع شعوب جيّدة التنظيم، أى شعوب ليبرالية وشعوب سمحة. والهدف من ذلك التصوّر هو أن تسترشد به الشعوب الجيّدة التنظيم فى سلوكها نحو بعضها البعض وفى إقامة مؤسّسات مشتركة لمنفعتها المتبادلة، وكذلك فى التعامل مع الشعوب غير الجيّدة التنظيم. لكى نستكمل مناقشتنا لقانون الشعوب يجب أن ننظر فى بحثنا هذا، وإن كنّا لا نستطيع أن نفعل ذلك بشكل كاف تماما، فى القضايا الناتجة عن الأحوال البعيدة إلى حد كبيرعن الأوضاع المثاليّة فى عالمنا، بما فيه من مظالم هائلة وشرور اجتماعية واسعة الانتشار. وعلى افتراض أنه يوجد فى العالم بعض الشعوب الجيّدة التنظيم نسبيًا، السؤال الذى نطرحه فى النظرية اللامثاليّة هو كيف يجب على هذه الشعوب أن تتصرف تجاه الشعوب غير الجيّدة التنظيم. ونفترض هنا أن السمة الأساسية للشعوب الجيّدة التنظيم هى أنها ترغب فى أن تعيش فى عالم تقبل فيه جميع الشعوب وتتّبع قانون الشعوب (كمثل أعلى).

السؤال الذى تطرحه النظريّة اللامثاليّة هو كيف يمكن تحقيق هذا الهدف فى المدى الطويل، أو كيف يمكن العمل على تحقيقه، فى العادة فى خطوات تدريجية. وتبحث كذلك عن سياسات ومناهج عمل مقبولة أخلاقيًا وممكنة سياسيًا ومن المرجّح أن تكون فعّالة. انطلاقا من هذا التصوّر تفترض النظرية اللامثاليّة أن النظريّة المثاليّة موجودة بالفعل ويمكن الاسترشاد بها. ذلك أن النظريّة اللامثاليّة ستظلّ مفتقرة إلى هدف، ما لم يتبيّن أمامنا على الأقلّ الخطوط العريضة لمثل أعلى - وهذا أقصى ما

يجب أن نتوقّع - يمكن أن نرجع إليه التماسا للإجابة على كل ما تثيره من استفسارات. رغم أن الأوضاع القائمة فى عالمنا الحاضر- الأوضاع الراهنة- لا تحدّد التصوّر المثالى لمجتمع الشعوب، إلاّ أن تلك الأوضاع تؤثر لا محالة على الإجابات المحدّدة على الأسئلة التى تطرحها النظرية اللامثاليّة. هذه الأسئلة تتعلّق بمرحلة انتقاليّة، وهى كيف نعمل فى عالم يحتوى على دول خارجة على القانون، ومجتمعات مغلوبة على أمرها تعانى من ظروف غير مواتية، لننتقل إلى عالم تقبل فيه جميع المجتمعات قانون الشعوب وتسير وفقا لهذا القانون.

أشرت فى المقدّمة إلى نوعين من النظريّة اللامثاليّة. يتعامل النوع الأول مع حالة عدم الإذعان، أى مع الحالة التى ترفض فيها بعض نظم الحكم أن تلتزم باحترام قانون معقول للشعوب. تعتقد تلك النظم أنّه يكفى سببا لشنّ الحرب أن تخدم الحرب أو أن يمكن أن تخدم مصالحها العقلانيّة (وليس المعقولة). نظم الحكم هذه أسمّيها "الدول الخارجة على القانون". يتعامل النوع الآخر من النظريّة اللامثاليّة مع المجتمعات التى تعانى من ظروف غير مواتية، مجتمعات تمر بظروف اقتصادية واجتماعية وتاريخية تجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تصبح مجتمعات جيّدة التنظيم، سواء ليبرالية أو سمحة. هذه المجتمعات مغلوبة على أمرها[1] .

أبدأ بالنوع الأوّل من النظريّة اللامثاليّة، وأعنى وضع عدم الإذعان ورفض احترام قانون الشعوب. لنتذكّر أن المبدأ الخامس من المبادئ الأوليّة لقانون الشعوب (٤-١) وأعنى مبدأ المساواة، يعطى الشعوب جيّدة التنظيم، سواء الشعوب الليبرالية أو الشعوب السمحة، الحق فى الحرب دفاعا عن النفس، ولكن هذا المبدأ، كما نلاحظ فى التعريف المتّفق عليه للسيادة، لا يعطى تلك الشعوب الحق فى الحرب سعيا وراء المصالح العقلانية للدولة، هذه المصالح ليست وحدها سببا كافيا. الشعوب الجيّدة التنظيم ، سواء الليبرالية أو السمحة، لا تشن الحرب ضد بعضها البعض، بل تدخل الحرب فقط عندما تعتقد اعتقادا صادقا ومعقولا أن سلامتها وأمنها معرّضان جدّيا

للخطر من سياسات توسّعيّة تمارسها الدول الخارجة على القانون. وسأشرح فيما يلي مضمون مبادئ قانون الشعوب عن السلوك في الحرب.

١٣-٢ حق الشعوب الجيّدة التنظيم في الحرب. ليس لأى دولة الحق في اللجوء إلى الحرب سعيا لتحقيق مصالحها العقلانية، وهذه تختلف عن مصالحها المعقولة. ولكن يعطى قانون الشعوب لجميع الشعوب جيّدة التنظيم (سواء الليبراليّة أو السمحة) - وفي الحقيقة لأى مجتمع يطبّق ويحترم قانون شعوب عادل بدرجة معقولة - الحق في الحرب دفاعا عن النفس.[٢] ورغم أن جميع الشعوب الجيّدة التنظيم لها هذا الحق، فإن أفعالها ربما تفسّر بطريقة مختلفة اعتمادا على ما تعتقده حول غاياتها وأغراضها. وسوف أذكر فيما يلي بعض هذه الاختلافات.

عندما يدخل مجتمع ليبرالى الحرب دفاعا عن النفس، يفعل ذلك لحماية الحريّات الأساسيّة لمواطنيه ومؤسّساته السياسيّة الديمقراطيّة المطابقة للدستور وللمحافظة على هذه الحريّات والمؤسّسات. في واقع الأمر لا يستطيع مجتمع ليبرالى أن يطلب من مواطنيه بشكل عادل أن يقاتلوا من أجل الحصول على ثروة اقتصادية أو الحصول على ثروات طبيعية، ناهيك بأن يطالبهم بالقتال من أجل أمجاد القوّة وتكوين إمبراطوريّات [٣]. (وإذا سعى مجتمع إلى تحقيق مثل هذه المصالح، سيعنى هذا أنّه لم يعد يحترم قانون الشعوب، وبذلك يصبح دولة خارجة على القانون). وفقا للمفهوم السياسى الليبرالى لا يجوز التعدّى على حرية المواطنين بتجنيدهم، أو اللجوء إلى أى ممارسات أخرى بهدف تكوين الجيوش، سوى من أجل الحريّة ذاتها فقط، أى بما هو ضرورى للدفاع عن المؤسّسات الديمقراطيّة الليبرالية للمجتمع، وعن العديد من التقاليد وأساليب الحياة الدينية وغير الدينية للمجتمع المدنى[٤].

الدلالة الخاصّة لوجود حكومة دستوريّة ليبراليّة هى أن يستطيع المواطنون، بفضل انتهاج تلك الحكومة لسياسة ديمقراطيّة وتطبيقها لفكرة العقل العام، أن يعبروا عن تصوّرهم لمجتمعهم، وأن يقوموا بما يلزم من أعمال مناسبة للدفاع عن المجتمع. ومعنى هذا أن الوضع الأمثل هو أن يكون للمواطنين رأى سياسى حقيقى، وليس مجرد رأى

حول أفضل ما يخدم مصالح معيّنة. هؤلاء المواطنون (السياسيّون حقًا) ينشأ لديهم رأى حول الصواب والخطأ فى قضايا الحق السياسى والعدالة السياسيّة، وحول متطلّبات الحياة السليمة لأجزاء مختلفة من المجتمع. وكما أوضحت فى political Liberalism ، ينظر إلى كل شخص على أنه لديه ما سميته "القوتين الأخلاقيتين" - قدرة على إدراك أو معرفة العدالة وقدرة على تصوّر الخير. كذلك من المفترض أن كل مواطن لديه فى أى وقت تصوّر للخير يتفق مع مذهب أخلاقى أو فلسفى أو دينى شامل. تمكّن هاتان القوّتان الأخلاقيّتان المواطنين من الوفاء بدورهم كمواطنين وتضمنان استقلالهم الذاتى المدنى والسياسى. مبادئ العدالة تحمى مصالح المواطنين. وهذه المبادئ مكفولة داخل إطار الدستور الليبرالى وفى البنية الأساسيّة للمجتمع. الدستور الليبرالى والبنية الأساسيّة يقيمان إطارا عادلا بدرجة معقولة تزدهر فى ظلّه ثقافة[٥] المجتمع المدنى وأسلوبه فى الحياة.

الشعوب السمحة لها كذلك الحق فى الحرب دفاعا عن النفس. ستصف تلك الشعوب ما تدافع عنه بشكل يختلف عمّا تصفه به الشعوب الليبراليّة. ولكن الشعوب السمحة لديها كذلك ما يستحق أن تدافع عنه. على سبيل المثال حكّام شعب سمح خيالى سميّته كازانستان، من حقّهم أن يدافعوا عن مجتمعهم الإسلامى. هؤلاء يسمحون بوجود أعضاء من عقائد مختلفة داخل مجتمعهم ويقبلون ويحترمون أصحاب تلك العقائد، كذلك يحترمون المؤسسات السياسيّة للمجتمعات الأخرى، بما فى ذلك المجتمعات غير الإسلاميّة والمجتمعات الليبرالية. كذلك يحترمون ويراعون حقوق الإنسان. تحتوى البنية الأساسيّة لمجتمعهم على نظام هرمى تشاورى سمح، ويقبلون قانون شعوب (معقول) ويلتزمون بذلك القانون.

والنوع الخامس من المجتمعات التى سبق أن أشرت إليها هو الحكم المطلق الخيّر - مجتمع المستبد العادل. ويبدو كذلك أن لهذا المجتمع الحق فى الحرب دفاعا عن النفس. مجتمع المستبد العادل يحترم ويراعى حقوق الإنسان، إلاّ أنّه ليس مجتمعا جيّد التنظيم، لأنه لا يعطى لأعضائه دورا له معنى فى اتّخاذ القرارات السياسية. ولكن أى

مجتمع غير عدواني ويحترم حقوق الإنسان له الحق فى الدفاع عن النفس. وقد لا يكون مستواه فى الحياة الروحية والثقافية من المستويات الرفيعة فى أعيننا، لكن له دائما الحق فى الدفاع عن نفسه ضد غزو أراضيه.

١٣-٣ قانون الشعوب كمرشد للسياسة الخارجيّة. تسترشد المجتمعات الجيّدة التنظيم بقانون الشعوب فى مواجهتها لنظم الحكم الخارجة على القانون، كى يحدد لها الهدف الذى ينبغى أن تضعه فى اعتبارها، والوسائل التى يجوز لها أن تلجأ إليها وتلك التى يجب أن تتجنّبها. ولكن دفاع تلك المجتمعات عن نفسها ليس سوى المهمة الأولى والعاجلة أمامها. هدفها فى المدى الطويل هو أن تجتمع كلمة الشعوب جميعها فى نهاية الأمر على احترام قانون الشعوب، وأن تصبح أعضاء مكتملة العضويّة لها مكانتها فى مجتمع الشعوب الجيّدة التنظيم. أمّا عن كيفيّة الوصول بالمجتمعات كافة إلى تحقيق هذا الهدف فتلك مسألة من مسائل السياسة الخارجيّة، وتتطلّب حكمة سياسية، ويعتمد النجاح فيها إلى حد ما على الحظ. ليست هذه من المسائل **التى** تستطيع الفلسفة السياسيّة أن تسهم فيها بالكثير، كل ما أفعله هنا هو أن أستدعى للذهن العديد من النقاط المألوفة.

حتى تحقق الشعوب الجيّدة التنظيم هذا الهدف فى المدى الطويل، لا بد لها أن تستحدث ممارسات ومؤسّسات جديدة تكون مركزا كونفدراليًا ومنبرا عاما للإعراب عن وجهة نظرها وسياستها المشتركة تجاه نظم الحكم غير الجيّدة التنظيم. تستطيع الشعوب الجيّدة التنظيم أن تفعل ذلك فى إطار مؤسّسات مثل الأمم المتحدة أو عن طريق تكوين تحالفات منفصلة للشعوب الجيّدة التنظيم فيما يتعلق بقضايا معيّنة. هذا المركز الكونفدرالى يمكن أن يستخدم فى صياغة وجهة نظر المجتمعات الجيّدة التنظيم والتعبير عن وجهة النظر تلك. وهكذا يتاح أمامها الفرصة أن تكشف أمام الرأى العام أنماط السلوك الوحشيّة غير العادلة التى تنتهجها نظم الحكم التوسعية القهريّة وما تمارسه من عدوان على حقوق الإنسان.

نظم الحكم الخارجة على القانون ذاتها لا تنظر إلى هذا النوع من النقد بعدم مبالاة، خاصة عندما يستند إلى قانون للشعوب معقول يعتمد على أسس قويّة ولا يمكن بسهولة استبعاده أو إهمال شأنه كمجرد فكرة غربيّة أو ليبراليّة. وهكذا يمكن للشعوب الجيّدة التنظيم تدريجيا وبمرور الوقت أن تضغط على نظم الحكم الخارجة على القانون كى تغيّر من أساليبها. ولكن من غير المرجّح أن يكون هذا الضغط بمفرده فعّالا ومجديا، بل قد يحتاج إلى مساندة. هذه المساندة قد تكون بمنع حازم للمساعدات الاقتصاديّة وغير الاقتصاديّة، أو رفض قبول انضمام نظم الحكم الخارجة على القانون، كأعضاء لها مكانتها، فى مؤسّسات تعاونيّة تعود بالنفع المتبادل على أعضائها. ولكن ما ينبغى عمله فى هذه المسائل يتعلّق فى جوهره بالتقدير السياسى للأمور ويعتمد على تقييم سياسى للعواقب التى يحتمل أن تترتب على مختلف السياسات[٦] .

(١٤) مبدأ الحرب المشروعة: السلوك فى الحروب

١٤-١ المبادئ التى تقيد سلوك الحرب. بعد الوصف السابق للهدف من حرب مشروعة، دعنا نعالج الآن المبادئ التى تقيّد سلوك الحرب (العدالة فى الحرب Jus in bello) . وأبدأ بأن أذكر ستّة مبادئ وافتراضات مألوفة من الفكر التقليدى عن الموضوع:

(١) الهدف من حرب مشروعة (حرب عادلة) يشنها شعب جيّد التنظيم هو السلام الدائم والعادل بين الشعوب، وبصفة خاصة مع العدو الحالى للشعب.

(٢) لا تشنّ الشعوب الجيّدة التنظيم حربا ضد بعضها البعض (انظر ٥ و٨)، ولكن فقط ضد الدول غير الجيّدة التنظيم التى لها أهداف توسّعيّة تهدّد الأمن والمؤسسات الحرة لنظم الحكم الجيّدة التنظيم وتؤدى إلى الحرب[٧] .

(٣) فى سلوك الحرب، يجب أن تفرّق الشعوب الجيّدة التنظيم بعناية بين ثلاث مجموعات: زعماء وساسة الدولة الخارجة على القانون، وجنود هذه الدولة، ثم سكانها من المدنيين. والسبب فى التفرقة بين هذه المجموعات الثلاث كما يلى: نظرا لأن الدولة الخارجة على القانون لا تكون جيّدة التنظيم، لا يمكن أن يكون الأعضاء المدنيون فى المجتمع هم الذين نظّموا أو تسبّبوا فى الحرب.[٨] المسئوليّة تقع على الحكام والمسؤولين، بمعاونة سائر النخب الأخرى التى تشغل المناصب فى أجهزة الدولة وتتحكّم فيها. هؤلاء هم الذين أرادوا الحرب، وهم بفعلهم هذا مجرمون. ولكن السكان المدنيين ليسوا مسئولين، وغالبا ما يبقون فى جهل وتحت تأثير "بروباجندا" الدولة. الأمر كذاك حتى لو كان بعض المدنيين على وعى وإدراك للموقف ولكن رغم ذلك تحمّسوا للحرب. وبغضّ النظر عن الظروف المبدئيّة للحرب (على سبيل المثال اغتيال ولى عهد العرش النمساوى المجرى، أرشدوك فريدناند، بواسطة أحد القوميّين من الصرب فى سراييفو فى يونيو ١٩١٤، أو الكراهية العرقيّة فى البلقان وفى غيرها فى الوقت الحاضر). زعماء الأمم، وليس عامة المدنيين، هم الذين يتخذون قرار إشعال الحروب. على ضوء هذه المبادئ نجد أن قصف طوكيو وسائر المدن اليابانية بالقنابل فى ربيع ١٩٤٥، وإلقاء القنبلة النووية على هيروشيما ونجازاكى، وكلها أساسا هجمات على سكان مدنيين، كانت أخطاء جسيمة، ومن المتفق عليه الآن من الكثيرين، إن لم يكن من الجميع، أنّها كانت كذلك.

كذلك جنود الدولة الخارجة على القانون، إذا تركنا جانبا الضبّاط من الرتب العليا. هؤلاء مثل المدنيين ليسوا مسئولين عن الحرب التى شنتها دولتهم. الجنود غالبا من المجنّدين، وبالتالى يرغمون على المشاركة فى الحرب، ويلقّنون قسرا أساليب وطرق القتال، وغالبا ما تستغل وطنيتهم استغلالا لا رحمة فيه.[٩] السبب فى الهجوم المباشر على الجنود ليس أنّهم مسئولون عن الحرب، ولكن الشعوب الجيّدة التنظيم ليس لديها أى خيار آخر. لا يمكنها أن تدافع عن نفسها بأى طريقة أخرى، ودفاعها عن نفسها أمر واجب عليها.

(٤) يجب على الشعوب الجيّدة التنظيم أن تحترم حقوق الإنسان للمدنيين والعسكريين على السواء فى الجانب الآخر بقدر ما يكون ذلك ممكنا، وذلك لسببين، السبب الأول ببساطة هو أن العدو له هذا الحق مثل غيره وفقا لقانون الشعوب (١٠-٣). السبب الآخر هو إعطاء درس لجنود العدو وللمدنيّين فى مجتمع العدو عن مضمون تلك الحقوق، بضرب المثل عن طريق المعاملة التى يتلقونها. بهذه الطريقة يوضع أمامهم على أفضل نحو معنى ودلالة لحقوق الإنسان.

(٥) استمرارا لفكرة تعليم مجتمع العدو مضمون حقوق الإنسان، المبدأ التالى هو أن الشعوب الجيّدة التنظيم بمقتضى ما تقوم به من أعمال وما يصدر عنها من بيانات، تبشّر فى أثناء الحرب، عندما يكون ذلك ممكنا من الناحية العمليّة، بنوع السلام الذى تهدف إليه ونوع العلاقات التى تسعى إليها. وعندما تفعل ذلك تعلن عن طبيعة أهدافها ومراميها وصفاتها كشعوب. تقع هذه الواجبات الأخيرة إلى حد كبير على عاتق الزعماء والرسميين فى حكومات الشعوب الجيّدة التنظيم. هم فقط الّذين فى وضع يتحدثون منه عن الشعب جميعه ويتصرفون وفقا لما يتطلبه هذا المبدأ. ورغم أن جميع المبادئ السابقة تنص كذاك على واجبات رجال الدولة، يصدق هذا بصفة خاصة على (٤) و (٥). الطريقة التى يتم بها خوض الحروب والأفعال التى تتخذ لإنهائها تظل حيّة فى الذاكرة التاريخية للمجتمعات، وقد تؤدى أو لا تؤدى إلى إعداد المسرح لحرب أخرى. ودائما يكون من واجب رجال الدولة اتخاذ هذه النظرة البعيدة المدى.

(٦) أخيرا، التفكير العملى حول الوسيلة والغاية يجب دائما أن يكون له دور محدود فى الحكم على سلامة وصحة فعل أو سياسة. هذا النمط من التفكير - سواء تم بمنطق المنفعة العامة، أو بتحليل للتكلفة والنفع، أو بميزان المصالح القومية أو بأى طريقة أخرى- يجب أن يكون دائما فى إطار المبادئ والافتراضات التى سبق بيانها، وأن يلتزم بهذه المبادئ والافتراضات التزاما دقيقا. معايير السلوك فى الحرب ترسم خطوطا معينة لا ينبغى بأى حال تخطّيها، لذلك يجب أن تكون خطط واستراتيجيات

الحرب وإدارة المعارك فى إطار الحدود التى تنص عليها تلك المعايير. الاستثناء الوحيد لا يكون إلاّ فى حالات الضرورة القصوى، التى سأناقشها فيما بعد.

١٤-٢ المثل الأعلى لرجل الدولة. ذكرت أن المبدأين الرابع والخامس لسلوك الحرب ملزمان لرجال الدولة باعتبارهم زعماء وقادة الشعوب. هم فى أكثر الأوضاع فعالية ليمثّلوا التزامات وأهداف الشعوب. ولكن من هم رجال الدولة؟ لا يوجد منصب يحمل عنوان رجل دولة، مثلما يوجد منصب رئيس أو مستشار أو رئيس وزراء. رجل الدولة هو مثل أعلى، مثلما نتحدّث عن رجل فاضل أو رجل صادق. رجل الدولة قد يكون رئيس الدولة أو رئيس الوزارة أو شخص يشغل منصبا رسميًا على مستوى عال ويظهر القوة والحكمة والشجاعة.[١٠] رجل الدولة هو المرشد لشعبه فى الأوقات الخطرة المضطَربة.

القول التالى يعبّر عن المثل الأعلى لرجل الدولة: ينظر رجل السياسة إلى الانتخابات القادمة وينظر رجل الدولة إلى الجيل القادم. مهمّة دارسى الفلسفة أن يوضّحوا ويعبّروا عن الشروط الدائمة والمصالح الحقيقيّة لمجتمع جيّد التنظيم. مهمّة رجل الدولة أن يستشف هذه الشروط والمصالح من الناحية العملية. نظرة رجل الدولة أكثر تعمقا وأبعد مدى من الآخرين ويدرك ما ينبغى عمله. ينبغى على رجل الدولة أن يدرك ما يحتاج الأمر إلى عمله. رجل الدولة ينبغى أن يحسن تقدير الأمور تقديرا صحيحا أو أقرب ما يكون إلى التقدير الصحيح، بما له من رؤية من موقعه. واشنطن ولنكولن كانا رجلى دولة[١١]، بينما لم يكن بسمارك[١٢] كذلك. رجال الدولة قد تكون لديهم مصالحهم الخاصة عندما يتولّون المناصب، ولكن عليهم إنكار الذات فى أحكامهم وتقييماتهم للمصالح الأساسيّة لمجتمعاتهم، ويجب ألا تحركّهم، خاصة فى الحرب، دوافع الانتقام[١٣] .

فى المقام الأوّل وفوق كلّ شىء يجب على رجال الدولة أن يتمسكوا بهدف كسب سلام عادل، ويجب عليهم أن يتجنبوا كل ما يجعل تحقيق مثل هذا السلام أكثر صعوبة. فى هذا الصدد يجب عليهم أن يتأكدوا أن التصريحات والبيانات التى تصدر

نيابة عن شعبهم تجعل واضحا أنه ما إن يتم إقرار السلام بشكل أمن، سيحصل مجتمع العدو على نظام حكم مستقل ذاتيا وجيّد التنظيم. (وقد يكون من الصواب لفترة ما فرض قيود على حرية المجتمع المهزوم فى السياسة الخارجية.)

يجب ألا يعتبر أفراد شعب العدو بعد الاستسلام عبيدا أو أرقّاء [١٤] أو أن تنكر عليهم حرياتهم الكاملة فى الوقت المناسب. لذلك يتضمّن المثل الأعلى لرجل الدولة عناصر أخلاقية. الأعمال التى تؤثّر على المسار التاريخى للعالم لا تجعل من يقوم بها رجل دولة. نابليون وهتلر غيّرا مسار التاريخ والحياة البشرية بطريقة لا يعيها الحصر، ولكنهما يقينا لم يكونا رجلى دولة.

١٤-٣ الاستثناء فى الضرورة القصوى. يسمح لنا هذا الاستثناء[١٥] أن ننحّى جانبا - فى ظروف خاصة معينة - الوضع الدقيق للمدنيّين الذى يحول فى العادة دون مهاجمتهم مباشرة فى الحرب. ويجب أن أتناول الأمر هنا فى حذر شديد. هل كان هناك وقت فى أثناء الحرب العالمية الثانية يمكن لبريطانيا فيه أن تقول بصدق إنّه يمكن أن ترجئ جانبا الوضع الخاص والدقيق للمدنيين، وبذلك يمكنها أن تقصف هامبورج أو برلين؟ ربما، ولكن فقط إن تأكّد لها أن القصف سينتج عنه نفع كبير. لا يمكن تبرير مثل هذا الإجراء بمكاسب هامشية مشكوك فيها.[١٦] عندما كانت بريطانيا بمفردها ولم يكن لديها أى وسائل أخرى لكسر قوة ألمانيا المتفوقة عليها، ربما كان يمكن القول بأن قصف المدن الألمانية كان له ما يبرره. [١٧] هذه الفترة امتدت على أكثر تقدير منذ سقوط فرنسا فى يونيو ١٩٤٠ إلى أن استطاعت روسيا أن توقع الهزيمة بأوّل هجوم ألمانى فى صيف وخريف ١٩٤١، وأثبتت أنهّا قادرة على أن تحارب ألمانيا حتى النهاية. ويمكن إقامة الحجّة على أن هذه الفترة امتدت أطول من ذلك حتى صيف وخريف ١٩٤٢ أو حتى خلال معركة ستالنجراد (التى انتهت باستسلام الألمان فى فبراير ١٩٤٣). ولكن من الواضح أنّ قصف درسدن فى فبراير ١٩٤٥ جاء بعد ذلك بكثير.

يتوقّف الأمر على ظروف معيّنة لنحكم إن كان استثناء الضرورة القصوى ينطبق على حالة أو غيرها، وتختلف الآراء فى بعض الأحيان. ربّما يمكن تبرير قصف بريطانيا لألمانيا حتى نهاية ١٩٤١ أو ١٩٤٢، إذ لم يكن من الممكن إعطاء الفرصة لألمانيا أن تكسب الحرب. وهذا لسببين أساسيّين. السبب الأوّل أن النازيّة كانت تحمل شرورا سياسية وأخلاقية لا تحصى على الحياة المدنيّة فى كل مكان. وثانيا أنّ طبيعة وتاريخ الديمقراطيّة الدستوريّة ومكانتها فى التاريخ الأوروبى كانت فى خطر. فى الحقيقة لم يبالغ تشرشل عندما قال أمام مجلس العموم فى اليوم الذى سقطت فيه فرنسا "إذا فشلنا (فى أن نقف فى وجه هتلر)، سيغرق العالم كله بما فيه الولايات المتحدة... فى عصر مظلم جديد". خلاصة الأمر أنّ هذا النوع من الخطر يبرّر اللجوء إلى استثناء الضرورة القصوى، ليس فقط للديمقراطيّات الدستوريّة، ولكن لجميع المجتمعات الجيّدة التنظيم.

يحتاج بنا الأمر إلى وقفة أمام الشرّ الذى كانت النازية بوجه خاص تمثّله. كان من السمات المميّزة لهتلر أنه لم يعترف أن من الممكن على الإطلاق إقامة علاقة سياسية مع أعدائه، بل يرى أن لابد من قهر أولئك الأعداء بالإرهاب والوحشية، وحكمهم بالقوة.[١٨] الحملة ضد روسيا منذ بدايتها كانت حربا للتدمير، وحتى فى بعض الأحيان لإبادة الشعوب السلافية، على أن يصبح السكان الأصليّون الباقون، إن كتب لهم البقاء، مجرّد أرقاء وعبيد. احتجّ بعض رجال هتلر مثل جوبلز وغيره بأن الحرب لا يمكن كسبها بهذه الطريقة، إلا أن هتلر أعطاهم آذانا صمّاء[١٩].

١٤-٤ عدم القيام بدور رجل الدولة. من الواضح أن الوضع الاستثنائى للضرورة القصوى لم ينطبق على الإطلاق على الولايات المتحدة فى حربها مع اليابان. لم يكن لدى الولايات المتحدة مبرّرات لقصف المدن اليابانية. فى المناقشات بين زعماء الحلفاء فى يونيو ويوليو ١٩٤٥، قبيل استخدام القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكى، كتب الفوز لمنطق الغاية تبرّر الوسيلة. تغلّب هذا المنطق تماما على قلق ومخاوف الذين شعروا أن هذا العمل يتجاوز الحدود المقبولة.

التبرير الذى أثير فى ذلك الحين لإسقاط القنبلة الذريّة هو الإسراع فى إنهاء الحرب. ومن الواضح أن ترومان ومعظم الزعماء الآخرين لدول التحالف اعتقدوا أن إسقاط القنبلة الذريّة سيحقّق ذلك الهدف ومن ثم ينقذ أرواح الجنود الأمريكيين، كأن من المفترض حينذاك أن أرواح اليابانيين، عسكريين ومدنيين، ليست بنفس القيمة أو الأهمية. بل قيل أيضا: إن إسقاط القنبلة الذريّة يمكن أن يعطى الإمبراطور اليابانى وسائر زعماء اليابان وسيلة لإنقاذ ماء الوجه، وهو أمر له أهميّته إذا وضعنا فى الاعتبار ثقافة الساموري العسكرية اليابانيّة. يعتقد بعض الباحثين كذلك أن القنابل الذريّة أسقطت لإظهار القوة الأمريكية أمام روسيا، وجعل الزعماء الروس أكثر تقبلا للمطالب الأمريكية[٢٠] .

من الواضح أن هذه الأسباب جميعها لا تبرر انتهاك مبادئ السلوك فى الحرب. لماذا لم يتصرّف زعماء الحلفاء كرجال دولة، وما الذى حال بينهم وبين ذلك؟ وصف ترومان اليابانيين فى إحدى المناسبات أنّهم حيوانات ويجب أن يعاملوا على أنهم كذلك.[٢١] رغم ذلك كم من السخف الآن أن نصف الألمان واليابانيين جملة بأنهم همج متوحشّون.[٢٢] نعم، كان العسكريون النازيّون والتوج (اليابانيّون) كذلك، لكن هؤلاء ليسوا هم الشعبين الألمانى واليابانى. ويصف تشرشل قراره الخاطئ بقصف درسدن بأنّه يرجع إلى نوبة انفعال، كما يرجع إلى احتدام الصراع وعنفه.[٢٣] ولكن من واجب رجل الدولة ألاّ يستسلم لمثل هذه المشاعر، مهما كانت مشاعر طبيعية ولا مناص منها، وألاّ يسمح لها أن تغيّر مجرى السلوك السليم الذى يجب على شعب جيّد التنظيم أن يحرص عليه ولا يحيد عنه فى السعى الدؤوب إلى السلام. يدرك رجل الدولة أن العلاقات مع العدو الحاضر لها أهمية خاصة: يجب إدارة الحرب على نحو صريح وعلنى بأسلوب يعدّ الشعب المعادى للكيفية التى سوف يعامل بها، ويجعل من الممكن قيام سلام دائم وودى. يجب أن تزال مخاوف أو أوهام الشعب المعادى أنّه سيخضع للنقمة والانتقام. يجب النظر إلى أعداء الحاضر، مهما كان ذلك صعبا، على أنهم شركاء المستقبل فى سلام مشترك وعادل.

ومن أوجه القصور الأخرى فى الإدارة الحكيمة لشؤون الدولة عدم التفكير فى المفاوضات مع اليابانيين قبل اتخاذ خطوات شديدة القسوة مثل قصف المدن اليابانية بالقنابل فى ربيع ١٩٤٥ وقصف هيروشيما ونجازاكى بالقنبلة الذريّة. وأعتقد أن هذا التفاوض كان يمكن أن يكون فعالا وأن يؤدّى إلى تجنّب المزيد من القتلى. بحلول ٦ أغسطس لم يكن الغزو ضروريا لأن الحرب كانت قد انتهت من الناحية العملية.[٢٤] ولا يغير من الأمر شيئا أن يكون ذلك صحيحا أو لا يكون. الولايات المتحدة، كشعب ديمقراطى ليبرالى مدينة للشعب اليابانى بأن تعرض عليه المفاوضات من أجل إنهاء الحرب. وقد صدرت تعليمات الإمبراطور للحكومة اليابانية وللجيش اليابانى فى ٢٦ يونيو[٢٥] وربما قبل ذلك التاريخ بأن يبحثوا عن طريقة لإنهاء الحرب، ومن المؤكد أنهم أدركوا أنّ تدمير قوتهم البحريّة واستيلاء القوات الأمريكية على الجزر الداخليّة والخارجيّة يعنى أنّهم خسروا الحرب. ولم يكن فى استطاعة زعماء الحكومة اليابانيّة، وهم مقيّدون بقواعد الشرف الساموريّة ، أن يفكّروا فى المفاوضات من تلقاء أنفسهم، ولكن ربما كانوا سيتصرّفون وفقا لتعليمات الإمبراطور بشكل إيجابى إذا جاءتهم مفاتحات أمريكية. ولكن هذه المفاتحات لم تأت أبدا.

١٤-٥ أهمية الثقافة السياسية. من الواضح أن قصف هيروشيما وناجازاكى وإطلاق النيران على المدن اليابانية كانت أخطاء كبرى من النوع الذى يتطلّب واجب الزعماء السياسيّين كرجال دولة الحرص على تجنّبه . ولكن من الواضح كذلك بنفس الدرجة أن وجود أصوات قويّة تدافع عن مبادئ الحرب العادلة حينذاك لم يكن ليغيّر من النتيجة فى كثير أو قليل. فات الأوان وبات قصف المدنيين سلوكا مقبولا فى الحرب. التفكير فى حرب عادلة لم يكن ليجد سوى آذانٍ صماء. لهذا السبب يجب التفكير فى هذه المسائل بعناية قبل أن تندلع الحروب والصراعات.

على النحو نفسه تدعو الحاجة إلى المناقشة المستمرة فى جميع روابط وجمعيّات المجتمع المدنى لأسس الديمقراطيّة الدستوريّة وأسس ما تشمله من حقوق وواجبات، بهدف خلق تفهّم ووعى لدى المواطنين قبل أن يشاركوا فى الحياة السياسية. ينبغى

لهذه الأمور أن تكون جزءا من الثقافة السياسيّة، لا ينبغى لها أن تكون الشغل الشاغل فى مجرى الأحداث السياسة العادية التى تقع من يوم إلى آخر، ولكن ينبغى أن تكون متّفقا عليها سلفا وأن تمارس دورها فى خلفيّة الأحداث. وفى وقت القصف بالقنابل فى الحرب العالمية الثانية، لم يكن هناك إدراك مسبق للأهمية الكبرى لمبادئ الحرب المشروعة، بدرجة تكفى لأن يؤدّى طرح هذه المبادئ للنقاش العام إلى الحيلولة دون التصرّف على أساس منطق الغاية تبرّر الوسيلة. هذا المنطق يبرر أكثر مما ينبغى، وبأسرع مما ينبغى، ويعطى طريقا للقوى المهيمنة فى الحكومة بأن تسكت أى تردّد أو شكوك لدواع أخلاقيّة. ما لم يتم تحديد المبادئ التى تحكم السلوك فى الحرب قبل أن تشتعل الحرب فعلا، لن تكون أكثر من مجرّد اعتبارات يحسب ما لها من ثقل فى ميزان الأمور. هذه المبادئ يجب أن تكون متفقا عليها قبل اندلاع الحروب، وأن يكون المواطنون بصفة عامة على إدراك ووعى بها. الفشل فى القيام بواجبات رجل الدولة يرجع إلى حدّ ما ويضاعف منه فشل الثقافة السياسيّة العامة – بما فى ذلك الثقافة العسكريّة والمبادئ التى تحكم الحرب[٢٦] – فى أن تحترم مبادئ الحرب المشروعة.

يجب أن نرفض مذهبين غير أخلاقيين عن الحرب رفضا مطلقا. المبدأ الأول تعبر عنه عبارة Sherman ، " الحرب هى الجحيم، " مع ما يعنيه ذلك ضمنا من أن كل شىء مباح لإنهاء الحرب فى أسرع وقت ممكن.[٢٧] المبدأ الثانى يقول: إننا جميعا مذنبون، لذلك نحن جميعا على نفس المستوى ولا نستطيع محقّين أن نوجّه لوما أو أن نلام. هذان المذهبان – إذا كانا يستحقان أن نسميهما كذلك- ينكران بنظرة سطحيّة أى نوع من التفرقة المعقولة (بين ما هو صواب وما ليس كذلك). الخواء الأخلاقى لهذين المذهبين أمر واضح لا يحتاج إلى شرح. جميع المجتمعات العادلة والسمحة – نظمها ومؤسساتها وقوانينها وحياتها المدنية وخلفياتها الثقافية ومعاييرها الأخلاقيّة – تعتمد دائما على مراعاة فروق سياسيّة وأخلاقية لها أهميتها. من المؤكد أن الحرب نوع من الجحيم، ولكن لماذا يكون معنى ذلك أن الفروق التى تعتمد على القيم الأخلاقيّة لا تنطبق عليها؟ نسلّم أيضا أن فى بعض الأحيان قد يكون الجميع كلّهم أو جلّهم مذنبين بدرجة أو أخرى، ولكن هذا لا يعنى أنهم جميعًا مذنبون بنفس الدرجة.

فى إيجاز، لا يجوز لنا تحت أى ظروف وفى أىّ وقت أن نتحلّل من الفروق الدقيقة التى تفرضها علينا المبادئ السياسية والأخلاقية، وما ينبغى لنا أن نلتزم به من قيود وضوابط تكبح سلوكنا بدرجة أو أخرى(٢٨) .

١٤-٦ المقارنة مع المذهب المسيحى. يتشابه قانون الشعوب وفى الوقت نفسه يختلف عن مذهب قانون الطبيعة عن الحرب المشروعة فى المسيحيّة ويختلف عنه فى الوقت نفسه.(٢٩) يتشابهان لأن كليهما يعنى إمكان قيام سلام بين الأمم، إذا تصرفت جميع الشعوب وفقا إمّا لمذهب قانون الطبيعة فى المسيحيّة أو لقانون الشعوب، والذى لا يستبعد قانون الطبيعة، أو أى مذهب شامل معقول آخر.

ولكن من المهم هنا أن نرجع خطوة إلى الوراء لنرى موضع الاختلافات الجوهريّة بين قانون الشعوب وقانون الطبيعة، أى الاختلاف فى كيفيّة تصوّر القانونين. ينظر إلى قانون الطبيعة على أنه جزء من قانون إلهى يمكن معرفته عن طريق القوة العقلية الطبيعيّة بدراستنا لبنية العالم. ونظرا لأن الله له سلطة عليا على جميع المخلوقات، هذا القانون ملزم لجميع بنى البشر كأعضاء فى مجتمع واحد. قانون الطبيعة بفهمنا له على هذا النحو يختلف عن القانون الأبدى، الذى يوجد فى العقل الإلهى ويتمثّل فى الفعل الإلهى فى خلق العالم واستمراره، كذلك يختلف عن القانون الموحى به، والذى لا يمكن أن يعرف عن طريق قوى العقل الطبيعى، كما يختلف عن القانون الكنسى، والذى ينطبق على المسائل التشريعية والدينية للكنيسة. قانون الشعوب قانون مختلف تماما. قانون الشعوب مكانه فى المجال السياسى كمفهوم سياسى. رغم أنه من الممكن تأييد قانون الشعوب على أساس المذهب المسيحى عن قانون الطبيعة، إلا أن مبادئ قانون الشعوب تأتى فقط تعبيرا عن تصوّر سياسى وعن قيم سياسية.(٣٠) كل من النظرتين يؤيد الحق فى الحرب دفاعا عن النفس، ولكنهما لا يتّفقان على طول الخط حول مضمون المبادئ التى تحكم السلوك فى الحرب.

يوضّح المذهب الكاثوليكى عن التأثير المزدوج (على العسكريّين وعلى المدنيين) النقطة الأخيرة. يتّفق هذا المذهب مع مبادئ قانون الشعوب بشأن السلوك فى الحرب

(كما حددناها فى ١٤-١ أعلاه) التى تقضى بعدم الهجوم المباشر على المدنيين. ويتفق الرأيان كذلك على أن قصف المدن اليابانية فى صيف ١٩٤٥ وإلقاء القنبلة الذريّة على هيروشيما وناجازاكى كانا خطأين جسيمين ، إلا أنهما يختلفان فى أن مبادئ سلوك الحرب فى تصوّر العقد الاجتماعى تشمل استثناء الضرورة القصوى (١٤-١)، بينما لا يشمل مذهب التأثير المزدوج مثل هذا الاستثناء. يحرّم مذهب التأثير المزدوج الإصابات المدنيّة عدا إن كانت غير مقصودة ونتيجة غير مباشرة لهجوم مشروع على هدف عسكرى. وفقا للأمر الإلهى بعدم قتل الأبرياء على الإطلاق، يقول هذا المذهب: إن المرء يجب ألا يتصرّف أبدا بنية مهاجمة الدولة العدو لإزهاق أرواح الأبرياء من مواطنيها. الليبراليّة السياسيّة تسمح باستثناء الضرورة القصوى، بينما يرفض المذهب الكاثوليكى ذلك قائلا: إننا يجب أن يكون لدينا إيمان وأن نتمسّك بأوامر الله.[٢١] هذا المذهب يمكن لنا أن نفهمه ولكنّه يتعارض مع واجبات رجل الدولة فى الليبراليّة السياسيّة.

رجل الدولة، كما ناقشنا فى ١٤-٢، شخصيّة أساسيّة مركزيّة فى مسألة السلوك فى الحرب، ويجب أن يكون على استعداد لشن حرب مشروعة دفاعا عن النظم الديمقراطيّة الليبراليّة. فى حقيقة الأمر، يتوقّع المواطنون ممّن يسعى إلى تولّى منصب الرئيس أو رئيس الوزراء أن يفعل ذلك، وإن رفض سيخالف بذلك الرفض تفاهما سياسيًا أساسيًا، ما لم يكن قد أعلن عن نواياه تلك بشكل واضح قبيل الانتخابات لأسباب دينيّة أخلاقيّة أو فلسفيّة. ويمكن أن ينضم الكويكرز، الذين يعارضون جميع الحروب أيا كانت، إلى إجماع مشترك حول نظام دستورى، ولكنهم لا يستطيعون دائما تأييد قرارات معيّنة للديمقراطيّة - فى هذه الحالة قرار الدخول فى حرب دفاعا عن النفس-حتى عندما تكون تلك القرارات معقولة على ضوء القيم السياسيّة. لذلك لا يمكنهم بنيّة حسنة، ما لم تكن هناك ظروف خاصة، أن يسعوا إلى تولّى أعلى المناصب فى نظام ديمقراطى ليبرالى. يجب على رجل الدولة أن يضع نصب عينيه عالم

السياسة، وأن يكون قادرا فى حالات الضرورة القصوى على أن يميّز بين مصالح نظام الحكم الجيّد التنظيم الذى يخدمه وما يمليه عليه المبدأ الأخلاقى أو الفلسفى أو السياسى الذى يؤمن به شخصيا.

(١٥) المجتمعات المغلوبة على أمرها

١٥-١ أحوال غير مواتية. فى النظريّة المتعلّقة بحالة عدم الإذعان رأينا أن هدف المدى الطويل (نسبيا) للمجتمعات الجيّدة التنظيم، هو أن تسعى بطريقة أو أخرى إلى أن تنضم المجتمعات الخارجة على القانون إلى مجتمع الشعوب الجيّدة التنظيم. حاولت الدول الخارجة على القانون[٣٢] فى أوروبا فى بداية الفترة الحديثة- أسبانيا وفرنسا وهاسبرجز أو فى وقت أكثر قربا ألمانيا - فى وقت أو آخر أن تخضع معظم القارة الأوروبيّة لسيطرتها. كانت تأمل فرض عقيدتها الدينية وثقافتها وسعت إلى الهيمنة والمجد، ناهيك بالحصول على الثروات والأراضى. كانت تلك الدول من بين أكثر المجتمعات تنظيما فعّالا وتقدما اقتصاديًا فى عصرها. تكمن سقطتها فى تقاليدها السياسيّة ومؤسسات ونظم القوانين والملكيّة والهيكل الطبقى، مع ما تستند إليه من معتقدات أخلاقيّة ودينيّة وثقافة ضمنيّة. هذه العناصر هى ما يشكّل الإرادة السياسية للمجتمع، وهى ما يجب أن يتغيّر قبل أن يستطيع أى مجتمع أن يتبنّى قانونا معقولا للشعوب.

أنتقل الآن إلى مناقشة النوع الثانى من النظرية اللامثاليّة، وأعنى المجتمعات المغلوبة على أمرها، وهى مجتمعات كاهلها مثقل بأحوال غير مواتية. المجتمعات المغلوبة على أمرها، مجتمعات ليست توسعيّة أو عدوانيّة، كما أنّها تفتقر إلى التقاليد الثقافيّة والسياسيّة وإلى القدرات الإنسانيّة والمعارف والخبرات الفنيّة، كما تفتقر فى أحوال كثيرة إلى الموارد التكنولوجيّة والماديّة التى تحتاج إليها لتكون مجتمعات جيّدة التنظيم. الهدف فى المدى الطويل للمجتمعات الجيّدة التنظيم (نسبيًا)

هو أن تسعى إلى إدخال المجتمعات المغلوبة على أمرها، مثلما تفعل مع الدول الخارجة على القانون، إلى مجتمع الشعوب الجيِّدة التنظيم. على الشعوب الجيِّدة التنظيم واجب مساعدة المجتمعات المغلوبة على أمرها. ولكن هذا لا يعني أن الطريقة الوحيدة أو المثلى للقيام بهذا الواجب هو اتبّاع مبادئ العدالة التوزيعيّة لمعالجة أو تصحيح أوجه التفاوت واللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بين المجتمعات. معظم هذه المبادئ ليس لديها هدف أو غرض محدد أو نقطة محددة تتوقف المساعدة عندها.

قد تتباين مستويات الثروة والرفاهية بين المجتمعات، ومن المفترض أن يحدث هذا التباين. ولكن ليس الغرض من واجب المساعدة تلافى هذا التباين. المجتمعات المغلوبة على أمرها هى فقط التى تحتاج إلى مساعدة. علاوة على ذلك ليست جميع هذه المجتمعات مجتمعات فقيرة، بأكثر مما نقول عن المجتمعات الجيّدة التنظيم أنها جميعا غنيّة. أى مجتمع بموارد طبيعية قليلة وقدر متواضع من الثروة يمكن أن يكون جيّد التنظيم، إذا كانت تقاليده السياسيّة ونظمه القانونيّة وبنية الملكيّة والطبقات فيه، مع ما يستند إليه هذا كلّه من معتقدات وثقافة أخلاقية ودينية، يمكنها أن تساند قيام مجتمع ليبرالى أو مجتمع سمح.

١٥-٢ الدليل الأوّل لواجب المساعدة. أول مبدأ نسترشد به هو أن المجتمع الجيّد التنظيم ليس بالضرورة مجتمعا غنيًا. وأستدعى هنا ثلاث نقاط أساسية حول مبدأ "المدخرات العادلة" (داخل مجتمع محلّى) كما أشرت بالتفصيل فى A Theory of Justice 44.

(أ) الغرض من المدخرات العادلة (المدّخرات الحقيقيّة) هو إنشاء مؤسسات أساسيّة (معقولة) لمجتمع ديمقراطى دستورى حرّ (أو أى مجتمع جيّد التنظيم) وتحقيق عالم اجتماعى يتيح الفرصة لأن يحيا جميع المواطنين حياة جديرة بالعيش.

(ب) بالتالى يمكن أن تتوقف المدّخرات بمجرد أن يتم إنشاء مؤسسات أساسيّة عادلة (أو سمحة). عند هذه النقطة يهبط الادخار الحقيقى (أى الإضافات الصافية لرأس المال الحقيقى من جميع الأنواع) إلى الصفر. ويحتاج الأمر فقط إلى الحفاظ على رأس المال الموجود أو تعويض ما ينقص منه، وإلى العناية برعاية الموارد غير القابلة للتجديد للاستخدام فى المستقبل وفقا لما يكون مناسبا. وهكذا نعبر عن معدل المدخّرات كقيد على الاستهلاك الجارى فى المجتمع، بالنظر إلى مجموع رأس المال المتراكم واستخدام الموارد الطبيعيّة وتطوير التكنولوجيا اللازمة للحفاظ على قدرة الموارد الطبيعيّة واستمرار هذه القدرة على إعالة سكانه من البشر. ومع اجتماع هذه العناصر وغيرها من العناصر الأساسيّة، يمكن للمجتمع بطبيعة الحال أن يستمر فى الادّخار بعد هذه النقطة، ولكن ليس واجبا من واجبات العدالة أن يفعل ذلك.

(ج) الثروة الكبيرة ليست ضرورية لإنشاء مؤسسّات عادلة (أو سمحة). ويعتمد القدر المطلوب على تاريخ المجتمع بقدر ما يعتمد على تصوّره عن العدالة. وهكذا بصفة عامّة لن تكون مستويات الثروة بين الشعوب الجيّدة التنظيم مستويات واحدة.

هذه السمات الثلاث لعملية المدخّرات التى سبق مناقشتها فى A Theory of Justice تبين التشابه بين واجب المساعدة فى قانون الشعوب وواجب المدخرات العادلة فى حالة المجتمع المحلّى. الهدف فى كل حالة من الحالتين هو قيام مؤسّسات عادلة (أو سمحة) والحفاظ على استمرار تلك المؤسّسات، وليس فقط لزيادة، ناهيك بالزيادة إلى مالا نهاية، المعدل المتوسط للثروة أو ثروة أى مجتمع أو أى طبقة معيّنة فى المجتمع. فى هذه الاعتبارات يعبّر واجب المساعدة وواجب المدخرات العادلة عن نفس الفكرة الأساسية (٢٣) .

١٥-٣ **(الدليل الثانى)** . الدليل الثانى للتفكير حول الطريقة التى نقوم بها بواجب المساعدة هى أن ندرك أن الثقافة السياسيّة لمجتمع مغلوب على أمره مسألة فى غاية الأهميّة. فى نفس الوقت لا توجد قاعدة عامّة، بالتاكيد لا توجد قاعدة عامّة سهلة، كى تستطيع الشعوب الجيّدة التنظيم أن تساعد شعبا مغلوبا على أمره أن يغيّر ثقافته الاجتماعيّة والسياسيّة. وأعتقد أن أسباب ثروة شعب من الشعوب والأشكال التى تتخذها تلك الثروة تكمن فى ثقافته السياسيّة وفى تقاليده الأخلاقيّة والفلسفيّة والدينيّة التى تدعم البنية الأساسيّة لمؤسسّاته الاجتماعيّة والسياسيّة، إضافة إلى المواهب التعاونيّة لأفراده وجديّتهم فى العمل، ويدعّم من هذا كلّه الفضائل السياسية للمجتمع. بل وافترض أكثر من ذلك أنه لا يوجد أىّ مجتمع فى أى مكان فى العالم- عدا فى حالات هامشيّة[٣٤]- له موارد على درجة من الندرة بحيث لا تستطيع، مهما تم تنظيمها والتحكّم فيها بشكل معقول وعقلانى، أن تجعل ذلك المجتمع مجتمعا جيّد التنظيم. تبيّن لنا الأمثلة التاريخيّة فيما يبدو أن البلاد قليلة الموارد يمكن أن تحقق نجاحا كبيرا (على سبيل المثال اليابان)، بينما يمكن لبلاد غنيّة بالموارد الطبيعيّة أن تواجه صعوبات جسيمة (على سبيل المثال الأرجنتين). العنصر الحاسم الذى يحدث الفرق هو الثقافة السياسيّة والأخلاقيّات السياسيّة والتنظيم السياسى للمجتمع، وأمانة وجدية أفراد المجتمع وقدرتهم على الابتكار والتجديد، إلى جانب أمور أخرى كثيرة. من العناصر الحاسمة كذلك سياسة السكان، إذ يجب على كل مجتمع أن يراعى ألا ينهك قدرة أراضيه واقتصاده بعدد من السكان أكثر مما يمكن إعالته. ولكن أيّا كان الأمر على هذا النحو أو ذاك، لا توجد أى أسباب تقلّل بأى شكل من واجب المساعدة. الأمر الذى يجب ألاّ يغيب عن أنظارنا هو أن تقديم الأموال ليس كافيا لتصحيح المظالم السياسيّة والاجتماعيّة الأساسيّة (رغم أن الأموال تكون فى أحوال كثيرة ضروريّة). ولكن قد ينجح التاكيد على حقوق الإنسان فى تغيير حكومات غير فعّالة وتغيير سلوك الحكّام الذين لا يلقون أدنى اهتمام إلى سعادة شعوبهم.

وتؤكّد دراسات أمارتيا صن Amartya Sen عن المجاعات[٣٥] ضرورة الإصرار على حقوق الإنسان. وجد صن، فى دراسته التجريبيّة عن أربع حالات تاريخية

مشهورة (البنجال عام ١٩٤٣وأثيوبيا عام ١٩٧٢، والساحل عام ١٩٧٢-١٩٧٣ وبنجالاديش عام ١٩٧٦)، أن الهبوط فى إنتاج الغذاء لم يكن بالضرورة هو السبب الرئيسى فى المجاعة، أو حتى سبب غير رئيسى. فى الحالات التى درسها لم يكن الهبوط فى إنتاج الغذاء هبوطا كبيرا بدرجة تكفى لأن تؤدّى إلى مجاعة، إذا ما وجدت حكومة سمحة تراعى سعادة شعبها وإذا ما وجد نظام معقول لتوزيع المساعدات التى قدمت عن طريق المؤسّسات العامة. كانت المشكلة الرئيسيّة هى فشل الحكومات فى توزيع (واستكمال) الغذاء الذى كان متوافرا. والنتيجة التى ينتهى إليها صن هى أن "المجاعات كارثة اقتصادية، وليست مجرد أزمة غذاء."[٣٦] بعبارة أخرى ترجع المجاعات إلى أخطاء داخل البنية الاجتماعيّة والسياسيّة، وإلى الفشل فى وضع سياسات تصحح النقص فى إنتاج الغذاء. الحكومات التى لا تهْتم فى كثير أو قليل بحقوق لإنسان هى تلك التى تقف مكتوفة الأيدى وتترك الشعب يتضوّر جوعا بينما يمكن لها أن تحول دون ذلك. المجتمعات الجيّدة التنظيم كما وصفتها لا تسمح بأن يحدث شىء من هذا. من المأمول أن يؤدى الإصرار على حقوق الإنسان إلى الحيلولة دون حدوث المجاعات وأن يكون قوّة ضاغطة من أجل قيام حكومات فعّالة فى مجتمعات جيّدة التنظيم. (نلاحظ هنا أنه كان يمكن أن يحدث جوع على نطاق واسع فى كل الديمقراطيّات الغربيّة لو لم يكن بها نظم إعانات اجتماعيّة لمساعدة العاطلين من العمل.)

كذلك يمكن أن يؤدى احترام حقوق الإنسان فى المجتمعات المغلوبة على أمرها إلى تخفيف الضغوط الناتجة عن التزايد السكّانى، بحيث يتناسب عدد السكّان مع ما يستطيع اقتصاد المجتمع أن ينتجه بشكل معقول.[٣٧] ويبدو أن العامل الحاسم هنا هو وضع المرأة. فرضت بعض المجتمعات - الصين مثال مألوف - قيودا قاسية على حجم الأسرة، واتخذت إجراءات أخرى شديدة القسوة. ولكن لا يوجد ما يدعو إلى اتخاذ مثل هذه الإجراءات القاسية. أبسط السياسات وأكثرها فعالية وقبولا هو توفير العناصر التى تكفل العدالة للمرأة فى مساواة مع الرجل. ومن المفيد هنا أن أضرب مثلاً بالولاية الهندية كيرالا، التى أعطت للمرأة فى أواخر السبعينيات الحق فى التصويت والمشاركة

فى الحياة السياسة، وفى أن تتلقى التعليم وتستفيد منه، وأن تملك وتدير الثروة والممتلكات. ونتيجة لهذه الحقوق هبط معدّل المواليد خلال عدة سنوات فقط إلى أقلّ من مثيله في الصين، دون اللجوء إلى السلطات القهريّة للدولة.(٣٨) وقد وضعت سياسات مماثلة فى أماكن أخرى - على سبيل المثال فى بنجلادش وكولومبيا والبرازيل - وحققت نتائج مماثلة. أصبح من الثابت أنّ عناصر العدالة الأساسيّة لها دور جوهرى فى وضع سياسة اجتماعيّة سليمة. المظالم تدعمها مصالح عميقة الجذور ولن تختفى بسهولة، ولكن لا يمكن التنصّل من المسؤوليّة بادعاء النقص فى الموارد الطبيعية.

وأكرر ما قلته، لا توجد طريقة سهلة لمساعدة مجتمع مغلوب على أمره أن يغير ثقافته السياسية. إغداق الأموال على المجتمع المغلوب على أمره عادة أمر غير مرغوب فيه. كما أن استخدام القوة يباعد بينه وبين قانون الشعوب. ولكن قد يمكن مساعدة مثل هذه المجتمعات بنوع معين من النصح، ويمكن لها أن تصبح فى وضع أفضل إذا ما أولت اهتماما خاصا للمصالح الأساسيّة للمرأة. حقيقة أن وضع المرأة يستند فى أحوال كثيرة إلى عقائد دينيّة أو له علاقة وثيقة بوجهات النظر الدينيّة،(٣٩) ولكن ليس هذا فى حد ذاته هو السبب فى إذلال المرأة، إذ قد توجد أسباب أخرى. ويمكن القول أن جميع المجتمعات الجيّدة التنظيم تحترم حقوق الإنسان، على أقل تقدير تعرف نوعا من الهرميّة التشاوريّة السمحة أو ما يماثلها. هذه السمات تتطلب أن أى مجموعة تمثل المصالح الأساسيّة للمرأة يجب أن تكون أغلبيتها من النساء (٨-٣). الفكرة هى الحاجة إلى تبنّى الشروط الضروريّة لإجراءات التشاور التى تحول دون انتهاك الحقوق الإنسانيّة للمرأة. هذه الفكرة ليست فقط فكرة ليبراليّة على وجه الخصوص، ولكنها فكرة مشتركة لدى جميع الشعوب، الليبراليّة منها والهرميّة السمحة.

نستطيع، إذا، أن نستفيد من هذه الفكرة كشرط لتقديم المساعدة دون أن نكون عرضة للاتهام بأننا نقع فى خطأ تقويض ثقافة مجتمع أو عقيدته الدينية. المبدأ هنا مماثل لمبدأ يتبع دائما فيما يتعلق بالأديان. لا يجوز لمعتنقى دين من الأديان أن يبرّروا عدم قبولهم للأديان الأخرى بأن ذلك أمر ضرورى للحفاظ على كيانهم. على نفس النحو

لا يجوز لهم أن يبرّروا قهر المرأة بدعوى أنّه أمر ضرورى لبقاء عقيدتهم الدينيّة. المسألة هنا تتعلّق بالحقوق الأساسيّة للإنسان، وهذه الحقوق تنتمى إلى مؤسّسات وممارسات مشتركة بين جميع المجتمعات الليبراليّة والسمحة[٤٠] .

١٥- ٤ **الدليل الثالث** . الدليل الثالث للقيام بواجب المساعدة هو أن يكون الهدف مساعدة المجتمعات المغلوبة على أمرها لتصبح قادرة على أن تدير شئونها بشكل معقول وعقلانى وأن تصبح فى النهاية أعضاء فى مجتمع شعوب جيدّة التنظيم. وهذا يحدد "هدف المساعدة". وليس من المطلوب بعد تحقيق هذا الهدف تقديم المزيد من المساعدات ، حتى لو أن المجتمع الذى أصبح الآن مجتمعا منظّما ظلّ فقيرا نسبيا. وهكذا ليس من الواجب على المجتمعات الجيّدة التنظيم التى تعطى مساعدات أن تتصرف بشكل أبوى أو انطلاقا من واجب رعاية أبويّة، ولكن بطرق محسوبة لا تتعارض مع الهدف النهائى من المساعدة: الحرية والمساواة للمجتمعات التى كانت مغلوبة على أمرها.

وعندما نترك جانبا مسألة عميقة الجذور، تلك هى إن كانت أشكال معينة من الثقافة وأسلوب الحياة خيرًا فى ذاتها، وأعتقد أنّ الأمر كذلك، من المؤكد أنّ من الخير للأفراد والمجتمعات أن تظلّ مرتبطة بثقافتها الخاصة وأن تساهم فى الحياة المدنيّة العامّة لتلك الثقافة. وبهذا يكون الانتماء إلى مجتمع سياسى معين والألفة بعالمه الاجتماعى والمدنى تعبيرا عن الذات وتحقيقا لها.[٤١] ليس هذا بالشىء الهيّن. وهذا يؤيد الحفاظ على مكانة مهمة لفكرة تقرير المصير ولنوع فضفاض أو كونفيدرالى لمجتمع الشعوب، شريطة أن يكون من الممكن ترويض العداءات التى تفرق بين الثقافات المختلفة، وذلك فيما يبدو ممكنا فى مجتمع شعوب جيّدة التنظيم. إننا نسعى إلى قيام عالم تنتهى فيه الأحقاد العرقيّة التى تؤدّى إلى حروب بين القوميّات. الوطنيّة الصحيحة هى ارتباط المرء بشعبه وبلده (٥-٢)، والاستعداد للدفاع عن مطالبه المشروعة، وفى الوقت نفسه احترام المطالب المشروعة للشعوب الأخرى.[٤٢] يجب على الشعوب الجيّدة التنظيم أن تسعى إلى تحقيق هذه الغاية.

١٥-٥ **واجب المساعدة وأواصر القربى** . من الهواجس التى لها ما يبررها حول واجب المساعدة هو ما إذا كان الحافز على أداء هذا الواجب يتطلّب سلفا درجة من أواصر القربى بين الشعوب، أى شعور بالتماسك والتقارب الاجتماعى بدرجة لا يمكن أن نتوقّعها حتى فى مجتمع شعوب ليبرالية - ناهيك عندما نتحدّث عن جميع الشعوب الجيّدة التنظيم، ليبراليّة أو سمحة - مع اختلاف اللغة والدين والثقافة. تجمع بين أفراد مجتمع محلّى واحد حكومة مركزيّة وثقافة سياسية مشتركة، كما تشكّل التعاليم الأخلاقية، المنبثقة عن تصوّرات ومبادئ سياسيّة فى إطار مؤسّسات سياسيّة واجتماعيّة على نطاق المجتمع، جزءا من الحياة اليوميّة المشتركة.[٤٣] يستطيع أفراد المجتمع بالمشاركة يوما بعد آخر فى مؤسّسات تجمع بينهم أن يحلّوا صراعاتهم ومشكلاتهم السياسيّة داخل المجتمع على أساس مشترك وفقا لعقل عام.

المهمّة التى تقع على عاتق رجل الدولة هى أن يناضل ضد إمكان غياب أواصر القربى بين شعوب مختلفة، وأن يحاول علاج ما وراء ذلك من أسباب قد تعود إلى مظالم محليّة وقعت فى الماضى، أو خصومة بين الطبقات الاجتماعية موروثة عبر تاريخها المشترك وما مرّ بها من مشاعر العداء والكراهية. ونظرا لأن أواصر القربى بين الشعوب وبعضها البعض أكثر ضعفا (وتلك مسألة ترجع إلى السيكولوجية البشرية) لأنّ المؤسّسات على نطاق المجتمع تشغل مساحة أكبر، كما تتباعد المسافات فيما بين الثقافات، يجب على رجل الدولة أن يقف دائما بالمرصاد ضد تلك الميول القصيرة النظر[٤٤] .

الأمر الذى يشجع رجل الدولة فى مهمّته تلك هو أنّ أواصر القربى ليست شيئا ثابتا، بل تنمو باستمرار وتزداد قوة بمضى الزمن، عندما يعمل الناس معا فى مؤسسات تعاونيّة قاموا بإنشائها. من الخواص المميّزة للشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة أن تسعى إلى عالم يكون فيه لجميع الشعوب نظم حكم جيّدة التنظيم. ويمكن فى البداية أن نفترض أن هذا الهدف تحركه المصلحة الذاتية لكل شعب، لأن نظم الحكم الجيّدة التنظيم ليست خطرة بل مسالمة وتعاونيّة. مع استمرار التعاون بين

الشعوب يمكن أن تصبح أكثر اهتماما بمراعاة إحداها الأخرى، وتصبح القربى بينها أكثر قوة. ومن ثم يصبح ما يحركها ليس فقط المصلحة الذاتية ولكن الاهتمام المتبادل بطريقة الحياة والثقافة لدى بعضها البعض، وتصبح على استعداد لبذل التضحيات من أجل إحداها الأخرى. هذه الرعاية المتبادلة تأتى نتيجة جهود تعاونيّة صادقة وتجارب مشتركة عبر فترة زمنية طويلة.

دائرة الشعوب التى تتبادل الرعاية فى عالم اليوم قد تكون دائرة ضيّقة نسبيًا ولكنّها يمكن أن تتسع بمرور الزمن، ويجب ألا ينظر إليها بأى حال على أنها دائرة جامدة. وشيئا فشيئا لن يكون ما يحرّك الشعوب هو فقط السعى إلى مصالحها الذاتيّة أو تبادل الرعاية بين بعضها البعض، ولكنّها ستسعى إلى تأكيد ثقافتها وحضارتها كشعوب ليبراليّة وشعوب سمحة، إلى أن تصبح فى نهاية المطاف على استعداد للعمل على أساس المثل العليا والمبادئ التى تنص عليها حضاراتها. ينبئنا التاريخ أن التسامح الدينى لم يكن فى أول عهده أكثر من وضع مؤقّت بين عقائد دينيّة متعارضة، ثم أصبح بعد ذلك مبدأ أخلاقيا تشارك فيه الشعوب المتحضرة وتقرّه عقائدها الدينية. يصدق نفس الشىء على إلغاء الرق والعبودية، كما يصدق على حكم القانون وعدم الحق فى الحرب سوى فقط للدفاع عن النفس، وعلى ضمان حقوق الإنسان. أصبحت هذه جميعها مثلا عليا ومبادئ لحضارات الشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة، ومبادئ القانون لجميع الشعوب المتمدينة.

(١٦) العدالة التوزيعية بين الشعوب

١٦-١ المساواة بين الشعوب. يوجد رأيان فى قضيّة المساواة. يؤمن الرأى الأوّل أن المساواة عادلة، أو أنها خير فى ذاتها. من ناحية أخرى يرى قانون الشعوب أن اللامساواة ليست دائما غير عادلة، وأنها عندما تكون كذلك ترجع عدم عدالتها إلى تأثيراتها غير العادلة على بنية مجتمع الشعوب، وعلى العلاقات بين الشعوب والعلاقات

فيما بين أفراد الشعب الواحد.[45] وقد رأينا الأهمية العظيمة لهذه البنية الأساسيّة عند مناقشة الحاجة إلى قبول شعوب غير ليبراليّة ولكنّها سمحة فى مجتمع الشعوب (٧-٢ و ٧-٣).

أذكر ثلاثة أسباب للاهتمام بموضوع اللامساواة فى مجتمع محلّى، وانظر كيف ينطبق كل منها على مجتمع الشعوب. من بين الأسباب التى تدعو إلى تضييق نطاق اللامساواة داخل مجتمع محلى تخفيف المعاناة والمشاق على الفقراء. ولكن هذا لا يتطلب أن يكون جميع الأشخاص متساوين فى الثروة. ليس المهم مدى اتساع الفجوة فى حد ذاتها بين الأغنياء والفقراء، المهمّ هو العواقب التى تترتّب على هذه الفجوة. فى مجتمع محلّى ليبرالى لا يجوز لتلك الفجوة أن تكون أكثر اتّساعا مما يسمح به معيار المعاملة بالمثل، وذلك حتى يكون الأقل حظا من الثروة (كما يتطلب المبدأ الليبرالى الثالث) لديهم وسائل كافية لجميع الأغراض لأن يستخدموا حرياتهم استخداما ذكيًا فعالا ويعيشوا حياة معقولة جديرة بالعيش. إذا تحقّق هذا الوضع، لن تكون هناك حاجة إلى تضييق الفجوة. وعلى النحو نفسه، فى البنية الأساسيّة لمجتمع الشعوب، ما إن يتم الوفاء بواجب المساعدة، ويكون لجميع الشعوب حكومات فعالّة ليبراليّة أو سمحة، لن يكون هناك سبب يدعو لتضييق الفجوة بين متوسط الثروة لدى الشعوب.؟

السبب الثانى لتضييق الفجوة بين الأغنياء والفقراء داخل مجتمع محلّى هو أن مثل هذه الفجوة كثيرا ما تؤدئ إلى مهانة بعض المواطنين ومعاملتهم على أنهم أدنى شأنا، وهذا وضع غير عادل . وهكذا ، فى المجتمعات الليبراليّة أو السمحة يجب أن نأخذ حذرنا من التقاليد التى تحدد المراتب الاجتماعيّة، التى يجب الاعتراف بها بالتعبير عن الاحترام الشديد أو الإذعان والخضوع. هذه التقاليد قد تؤدّى بشكل غير عادل إلى إهانة احترام الذات لدى الذين لا يعترف لهم المجتمع بمثل هذه المكانة أو المرتبة. ويصدق نفس المبدأ على البنية الأساسيّة لمجتمع الشعوب. إذا شعر المواطنون فى بلد ما أنهم أقل شأنا من المواطنين فى بلد آخر أكثر حظا من الثروة، بشرط أن تكون هذه المشاعر لها ما يبررها. ولكن عندما يتم الوفاء بواجب المساعدة، ويكون لكل

شعب حكومة ليبراليّة أو سمحة، لن يوجد ما يبرّر مثل هذه المشاعر. عندئذ كل شعب عليه أن ينظّم لنفسه دلالة وأهمية ثروة مجتمعه. وعليه إن لم يكن راضيا أن يستمر فى زيادة مدخراته، أو إن لم يكن ذلك ممكنا عمليا، أن يقترض من أعضاء آخرين فى مجتمع الشعوب.

السبب الثالث لبحث اللامساواة بين الشعوب يتعلق بالدور المهم للإنصاف فى العملية السياسيّة للبنية الأساسيّة لمجتمع الشعوب. فى حالة المجتمع المحلى تتّضح هذه الأهميّة فى ضمان عدالة الانتخابات وتكافؤ الفرص السياسيّة للترشيح للمناصب العامّة. ويسعى التمويل العام للأحزاب والحملات السياسيّة إلى معالجة تلك المسائل. كذلك عندما نتحدّث عن المساواة العادلة فى الفرص، نعنى بذلك أكثر من مجرّد المساواة القانونيّة الرسميّة. نعنى على وجه التقريب أن تكفل الخلفيّات العامّة للأحوال الاجتماعية لكل مواطن، بغض النظر عن الطبقة أو المنشأ، فرصة متكافئة للوصول إلى مركز اجتماعى مرموق، إذا ما كانت لديه نفس المواهب وكان على استعداد لبذل الجهد المطلوب. وتشمل السياسات التى تهدف إلى تحقيق هذا التكافؤ العادل فى الفرص، على سبيل المثال، توفير تعليم منصف للجميع وإلغاء التفرقة غير العادلة. تلعب المعاملة العادلة كذلك دورًا مهمًا فى العمليّة السياسيّة للبنية الأساسيّة لمجتمع الشعوب على نحو مماثل، وإن لم يكن كليّة، لدورها فى حالة المجتمع المحلى.

تتحقّق المعاملة المنصفة الأساسيّة بين الشعوب بأن تكون ممثّلة فى الوضع الأصلى الثانى خلف ستار من الجهالة على قدم المساواة. عندئذ سيرغب ممثلو كل شعب فى المحافظة على استقلال مجتمعهم والمساواة فى العلاقة مع الآخرين. عند إقامة المنظّمات والاتحادات الكونفيدراليّة الفضفاضة بين الشعوب ستصمّم اللامساواة بحيث تخدم الغايات العديدة التى تشارك فيها الشعوب (٤-٥). فى هذه الحالة ستكون الشعوب الأكبر والأصغر على استعداد لأن تقدم مساهمات أكبر وأصغر وأن تقبل عائدات أكبر وأصغر وفقا للنسبة والتناسب. بالإضافة إلى ذلك، سيضع ممثلو الشعوب الخطوط الإرشادية لإنشاء منظّمات تعاونيّة، ويتّفقون على معايير للإنصاف فى

المعاملات التجاريّة، إضافة إلى ترتيبات أخرى للمساعدة المتبادلة. إذا نتج عن هذه المنظّمات التعاونيّة تأثيرات توزيعيّة ليس لها مبرر، ينبغي تصحيح هذه التأثيرات في البنية الأساسية لمجتمع الشعوب.

١٦-٢ العدالة التوزيعيّة بين الشعوب. توجد اقتراحات عديدة لوضع قواعد لتنظيم اللامساواة بين الشعوب والحيلولة دون أن تصبح عدم المساواة مفرطة. وقد ناقش Charlez Beitz [٤٦] اقتراحين منها. الاقتراح الآخر هو مبدأ المساواة عند Thomas Pogge [٤٧] والذي يشبه في العديد من النواحي المبدأ الثاني عند Beitz عن العدالة التوزيعيّة. هذه المبادئ تطرح الكثير من النقاط وقد نوقشت بإسهاب. وأريد أن أقول هنا لماذا لا أقبل أي منها؟ ولكن بطبيعة الحال أقبل أهداف بيتز و بوج لتحقيق مؤسّسات ليبراليّة وسمحة وضمان حقوق الإنسان وتحقيق الاحتياجات الأساسيّة. وهذه فيما أعتقد يغطيها واجب المساعدة الذي ناقشته في الجزء السابق.

دعني أوّلا أذكر مبدأي بيتز . يميز بيتز بين ما يسمّيه "مبدأ إعادة توزيع الموارد" و " مبدأ التوزيع العالمي". والتمييز بين المبدأين على النحو التالي: لنفترض أوّلا أن إنتاج السلع والخدمات في جميع البلاد اتّخذ شكل الاقتصاد المغلق autarkic، بمعنى أن كل بلد يعتمد كليّة على ما لديه من عمالة وموارد دون أي تجارة من أي نوع. يعتقد بيتز أن بعض المناطق لديها وفرة في الموارد، وأن المجتمعات في مثل هذه المناطق يمكن أن نتوقع منها أن تحقق أفضل استفادة من ثرواتها الطبيعية وأن تزدهر. هناك مجتمعات أخرى ليست محظوظة على هذا النحو، على الرغم من أنها تبذل أقصى الجهد فإنها لا تحصل سوى على مستوى ضئيل من الثروة بسبب ندرة الموارد.[٤٨] وينظر بيتز إلى مبدأ إعادة توزيع الموارد على أنه يعطي لكل مجتمع فرصة منصفة ليقيم مؤسّساته السياسيّة العادلة واقتصادا قادرا على أن يوفّر الاحتياجات الأساسيّة لأفراد ذلك المجتمع. تأكيد هذا المبدأ " يعطي اطمئنانا للأفراد في المجتمعات الفقيرة في الموارد أن حظهم التعس لن يمنعهم من تحقيق أحوال اقتصادية كافية لدعم

مؤسسات اجتماعيّة وحماية حقوق الإنسان.[٤٩] ولا يشرح لنا كيف تقوم البلاد التى لديها موارد كافية بإعادة توزيعها على البلاد الفقيرة فى الموارد. ولكن لنتغاضى عن هذه النقطة.

يتعلق مبدأ التوزيع العالمى الذى يناقشه بيتز بموقف لا يكون فيه الإنتاج قائما على أساس اقتصاد مغلق بل توجد حركة للتجارة والخدمات بين البلاد المختلفة. ويؤمن أنّ فى هذه الحالة يوجد بالفعل نظام عالمى للتعاون. يقترح بيتز أن يسرى حينذاك مبدأ للتباين، (مماثل للمبدأ المستخدم فى حالة المجتمع المحلّى فى A Theory of Justice) ينتج عنه مبدأ العدالة التوزيعيّة بين المجتمعات.[٥٠] ونظرا لأنه يعتقد أن البلاد الأكثر ثروة هى كذلك لأنّ لديها موارد أعظم، من المفترض أن يعيد المبدأ العالمى (مثلا عن طريق نظام الضرائب) توزيع مزايا الموارد الأعظم على الشعوب الفقيرة الموارد.

ولكن كما سبق أن قلت، العنصر الحاسم فى حظ بلد من البلاد هو ثقافته السياسية - الأخلاقيّات المدنيّة والسياسيّة لأعضائه- وليس مستوى موارده[٥١]. ليست المشكلة هى العشوائيّة فى توزيع الموارد الطبيعية. من ثمّ أشعر أننا لسنا فى حاجة إلى أن نناقش مبدأ بيتز عن إعادة توزيع الموارد. من ناحية أخرى، إذا كان المقصود هو تطبيق مبدأ عالميّة العدالة التوزيعيّة فى قانون الشعوب على عالمنا مع ما به من مظالم مفرطة وفقر مدقع ولامساواة، عندئذ نستطيع أن نفهم جاذبيّة هذا المبدأ. ولكن إذا كان المقصود أن يطبّق بصفة مستمرّة ودون نهاية- أعنى دون هدف - فى العالم الافتراضى الذى نصل إليه بعد الوفاء التام بواجب المساعدة، تصبح جاذبيّة هذا المبدأ موضع شك. فى الحالة الأخيرة يعطى المبدأ العالمى للعدالة التوزيعيّة ما أعتقد أنه نتائج غير مقبولة. ولنبحث حالتين على سبيل المثال:

الحالة (١): بلدان ليبراليان أو سمحان على نفس المستوى من الثروة (مقدرة مثلا بالمنافع والخيرات الأساسية) وبهما نفس حجم السكّان. يقرّر البلد الأول أن يكون صناعيًا وأن يزيد معدله من الادّخار (الحقيقى)، بينما لا يفعل البلد الثانى ذلك. المجتمع الثانى قانع بما هو عليه ويتمسك بقيمه الاجتماعية ويفضل أن يظلّ مجتمعا

رعويا يحيا حياة الراحة والاسترخاء. بعد بضع عشرات من السنين سيكون لدى المجتمع الأول ضعف ثروة المجتمع الثانى. وعندما نفترض أن المجتمعين من المجتمعات الليبراليّة أو السمحة، وأن شعبيهما من الشعوب الحرّة التى يقدّر أعضاؤها ما عليهم من مسئوليات، ولديهم القدرة على اتخاذ القرارات - هل فى هذه الحالة نفرض الضرائب على المجتمع الصناعى لإعطاء الأموال للمجتمع الثانى؟ وفقا لمبدأ المساعدة لن يكون هناك ما يدعو إلى فرض أى ضرائب، ويبدو أن هذا هو الصحيح. بينما وفقا لمبدأ المساواة العالمية دون تحديد هدف، ستفرض الضرائب فى جميع الأحوال مادام أن ثروة شعب من الشعوب أقل من ثروة شعب آخر. ويبدو لى أن هذا أمر غير مقبول.

الحالة (٢) مماثلة فيما عدا أن معدّل زيادة السكّان فى كل من المجتمعين الليبراليّين أو السمحين كان فى البداية مرتفعا. يكفل البلدان عناصر العدالة المتساوية للمرأة، وفقا لما يتطلبه مجتمع جيّد التنظيم، ولكن المجتمع الأوّل فيما يبدو يركّز على هذه العناصر، وتزدهر فيه أحوال المرأة فى المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة. ونتيجة لذلك، تتوقّف الزيادة السكانية تدريجيّا، ممّا يؤدّى إلى زيادة معدل الثروة بمرور الوقت. المجتمع الثانى لديه نفس عوامل العدالة المتساوية للمرأة، ولكن بسبب القيم الاجتماعيّة والدينيّة السائدة فيه التى تتمسك بها نساؤه بحريّتهن، لا ينخفض معدل زيادة السكّان ويظلّ عاليا.[٥٢] وكما حدث فى الحالة السابقة، بعد بضع عشرات من السنوات يصبح المجتمع الأول ضعف ثراء المجتمع الثانى. إذا أخذنا فى الاعتبار أن المجتمعين ليبراليين أو سمحين، وأن أفراد الشعبين أحرار ويقدّرون المسئولية وقادرون على اتخاذ القرارات، لا يتطلّب واجب المساعدة فرض ضرائب على المجتمع الأوّل، وهو الآن مجتمع أكثر ثروة، لمساعدة المجتمع الثانى. بينما مبدأ المساواة العالمى دون هدف محدّد من شأنه أن يتطلّب ذلك. مرة أخرى هذا الوضع الأخير يبدو غير مقبول.

النقطة الحاسمة هنا هى أن دور واجب المساعدة هو مساعدة المجتمعات المغلوبة على أمرها كى تصبح أعضاء كاملى العضويّة فى مجتمع الشعوب، وأن تكون قادرة على أن تقرر بنفسها مسار مستقبلها الخاص بها. واجب المساعدة هنا مبدأ لمرحلة

انتقاليّة، على نفس النحو الذى يكون به مبدأ الادخار الحقيقى فى مجتمع محلى مبدأ انتقاليا. وكما شرحنا فى ١٥-٢، المقصود من الادخار الحقيقى أن يضع الأساس لبنية أساسيّة عادلة، ويتوقّف عند تحقيق هذا الغرض. فى مجتمع الشعوب يظلّ واجب المساعدة قائمًا إلى يصبح لجميع المجتمعات مؤسّسات أساسيّة عادلة ليبراليّة أو سمحة. كل من الواجبين، واجب الادخار الحقيقى وواجب المساعدة، له هدف. عندما يتحقّق هذا الهدف لا يكون هناك ما يدعو إلى استمرار واجب الادّخار الحقيقى فى مجتمع محلّى أو واجب المساعدة فى مجتمع الشعوب. هذان الواجبان ضمان لأساسيّات الاستقلال الذاتى السياسى: الاستقلال الذاتى السياسى لمواطنين متساوين وأحرار فى حالة المجتمع المحلى، والاستقلال الذاتى السياسى لشعوب ليبراليّة أو سمحة متساوية وحرّة فى حالة مجتمع الشعوب.

وهذا يثير مسألة الاختلاف بين مبدأ المساواة العالمى وواجب المساعدة.[٥٣] مبدأ المساواة العالمى مصمم لمساعدة المجتمعات الفقيرة فى جميع أنحاء العالم، ويقترح وضع عائد عن الثروة العامة (General Resource Dividend GRD) على كل مجتمع أن يدفعه إلى صندوق دولى تتم إدارته لهذا الغرض. والسؤال الذى نطرحه هنا هو ما إذا كان هذا المبدأ له هدف ونقطة معيّنة يتوقّف عندها. واجب المساعدة يحقق الأمرين معا، الهدف ونقطة التوقّف: يسعى إلى تحسين أحوال فقراء العالم إلى أن يصبحوا إما مواطنين أحرارا ومتساوين فى مجتمع ليبرالى بدرجة معقولة أو أعضاء فى مجتمع هرمى سمح. هذا هو الهدف. كذلك يصمّم بحيث تكون هناك نقطة توقّف. إذ يتوقف تطبيق واجب المساعدة على أىّ شعب مغلوب على أمره بمجرد تحقيق الهدف. من الممكن أن يطبّق مبدأ المساواة العالمى بطريقة مماثلة. يمكن أن نسمّيه مبدأ المساواة العالمى بهدف. ما هو الاختلاف أو الفرق بين واجب المساعدة و مبدأ المساواتية - المساواة بين البشر؟ يقينا توجد نقطة يتم عندها إشباع الاحتياجات الأساسيّة للناس (مقدّرة بالمنافع والخيرات الأساسيّة) وبالتالى يمكنهم أن يقفوا على أقدامهم بأنفسهم.

قد يكون هناك عدم اتفاق حول الوقت الذى نصل فيه إلى هذه النقطة، ولكن مسألة وجود هذه النقطة أمر حاسم لقانون الشعوب وما يتضمنه من واجب المساعدة. واعتمادا على كيفية تعريف الأهداف ونقاط التوقّف المعنية يمكن أن يكون المبدأن هما نفس الشىء، لا يفرّق بينهما إلى حد كبير سوى المسائل العملية المتعلقة بالضرائب والإدارة.

١٦-٣ التناقض مع الرأى الكوزموبوليتانى. يفترض قانون الشعوب أن كل مجتمع لديه ضمن سكانه مجموعات كافية من القدرات البشرية، كل منها بعدد كاف بحيث يكون لدى المجتمع قدرات من الموارد البشرية تستطيع أن تحقق إقامة مؤسّسات عادلة. الغاية السياسيّة النهائية للمجتمع هى أن يصبح مجتمعا مستقرا وعادلا تماما للأسباب الصحيحة. وبمجرد أن يتم تحقيق هذه الغاية، لا يضع قانون الشعوب أى مزيد من الأهداف الإضافيّة: على سبيل المثال رفع مستوى المعيشة إلى ما يتجاوز ما هو ضرورى للحفاظ على تلك المؤسّسات. كذلك لا يوجد أى سبب له ما يبرّره للمطالبة بما هو أكثر من الضرورى للمحافظة على تلك المؤسّسات، أو بمزيد من تضييق نطاق اللامساواة الماديّة بين المجتمعات.

هذه الملاحظات تصوّر الفرق بين قانون الشعوب ووجهة النظر الكوزموبوليتانية (١١). الغاية القصوى لوجهة النظر الكوزموبوليتانية هى سعادة الأفراد وليس عدالة المجتمعات. ووفقا لوجهة النظر تلك ستظل الحاجة قائمة لمزيد من التوزيع عالميا حتى بعد أن يكون كل مجتمع قد حقّق داخليا مؤسّسات عادلة. وأبسط مثال على ذلك هو أن نفترض مجتمعين يتوافر فى كل منهما داخليا مبدأى العدالة كما جاءا فى A Theory of Justice . فى هذين المجتمعين الشخص الأسوأ حالا فى أحدهما أسوأ من الشخص الأسوأ حالا فى المجتمع الآخر. لنفترض أن كان من الممكن، عن طريق نوع من إعادة التوزيع عالميا يسمح لكل من المجتمعين أن يستمر فى استيفاء مبدأى العدالة داخليا، تحسين حظ الشخص الأسوأ حالا فى المجتمع الأول. هل نفضل إعادة التوزيع على التوزيع الأصلى؟

قانون الشعوب حيادى بين التوزيعين. والرأى الكوزموبوليتانى من ناحية أخرى ليس حياديا. إنه يهتم برفاهة الأفراد، ومن ثم ما إذا كان من الممكن تحسين رفاهة الشخص الأسوأ حالا على مستوى العالم. الأمر المهم لدى قانون الشعوب هو تحقيق العدالة والاستقرار للسبب الصحيح للمجتمعات الليبراليّة والمجتمعات السمحة لتعيش كأعضاء فى مجتمع شعوب جيِّدة التنظيم.

الهوامش

(١) توجد كذلك احتمالات أخرى، بعض الدول ليست جيّدة التنظيم وتنتهك حقوق الإنسان، ولكنها ليست عدوانيّة وليس لديها مخططات لمهاجمة جيرانها. هذه المجتمعات لا تعانى من ظروف غير مواتية، ولكنها ببساطة تتبّع سياسة تنتهك حقوق الإنسان لأقليّات معينة فيها. وهى بالتالى دول خارجة على القانون لأنها تنتهك الحقوق المعترف بها فى مجتمع شعوب عادلة وسمحة بدرجة معقولة، ويمكن أن تخضع لنوع من التدخل فى الحالات القصوى. وسوف أناقش هذه المسألة بمزيد من التفاصيل فى التذييل ٦ أدناه وكذلك فى موضع لاحق من النص.

(٢) الحقّ فى الحرب يشمل عادة الحقّ فى مساعدة الدفاع عن الحلفاء.

(٣) بالطبع ما يسمى بالمجتمعات الليبراليّة تفعل ذلك أحيانا، ولكن هذا يدّل فقط أن تلك المجتمعات قد تخطئ فى تصرّفاتها.

(٤) انظر A Theory of Justice القسم ٥٨ ص ٣٨٠ ff.

(٥) انظر Political Liberalism , p. 14.

(٦) قلت فى موضع سابق: إننا يجب فى نقطة ما أن نطرح السؤال إذا ما كان من المشروع بأى حال على الإطلاق التدخّل فى دولة خارجة على القانون فقط بدعوى أنها تنتهك حقوق الإنسان، حتى ولو كانت هذه الدولة لا تشكّل خطرا وليست عدوانيّة نحو الدول الأخرى، بل قد تكون فى واقع الأمر ضعيفة جدا. من المؤكد أنه يوجد فى ظاهر الأمر سبب لتدخّل من نوع أو آخر فى مثل هذه الحالات، ولكن ينبغى على المرء أن يتصرّف مع المجتمعات المتقدمة بطريقة تختلف عن التصرّف مع المجتمعات البدائية. ليس لدينا طريقة للتأثير على المجتمعات البدائية المنعزلة، التى ليس لها اتصال مع المجتمعات الليبراليّة أو السمحة. ولكن المجتمعات الاكثر تطورا، التى تسعى إلى التجارة أو إلى ترتيبات تعاونية أخرى مع المجتمعات الليبراليّة أو المجتمعات السمحة، فهذه قصة أخرى. لنتخيّل مجتمعا متقدّما مثل المجتمع الأزتكى. هذا المجتمع لا يشكّل أىّ ضرر على جميع أعضاء مجتمع الشعوب الملتزمة بحكم قانون الشعوب، إلاّ أنّه يعتبر الطبقة الدنيا عبيدا، ويسمح بالتضحية بالصبية كقرابين فى المعابد. هل يوجد أسلوب جيّد يمكن اتباعه لإقناع الأزتك بالتوقف عن هذه الممارسات؟ أعتقد أنه ينبغى أن نجعلهم يدركون أنه دون احترام حقوق الإنسان، سيكون من المستحيل أن يشاركوا فى نظام للتعاون الاجتماعى، وأن مثل هذا النظام سيعود عليهم بالفائدة. النظام الذى يعتمد على العبيد وعلى التضحية بالبشر ليس نظاما للتعاون، ولا يمكن أن يكون جزءا من نظام دولى للتعاون. (انظر كذلك ١٧-١). هل يوجد على الإطلاق ما يستدعى التدخل بالقوة؟

إذا وقعت جرائم ضد الإنسانيّة فى مجتمع ما ولم يتجاوب ذلك المجتمع مع فرض العقوبات، سيكون التدخّل فى هذه الحالة للدفاع عن حقوق الإنسان مقبولا ومطلوبا. سأعود مرّة أخرى فيما بعد فى ١٥-٤ لمناقشة الافتراض القائل بأنّ فى الوقت المناسب إذا تعرّضت الشعوب للمثل العليا والمبادئ الأساسية لثقافة مجتمع ليبرالى بشكل إيجابى، قد تصبح على استعداد لقبول تلك المبادئ والمثل والعمل بها، أو قد تتقلّص انتهاكات حقوق الإنسان، وتتّسع عبر فترة من الزمن دائرة الشعوب التى تتبادل الرعاية.

(٧) من النادر أن تقع مسئولية الحرب على جانب واحد. رغم ذاك قد تكون المسئولية على درجات. لذلك من المؤكد أن من المشروع أن نزعم أنّ أحد الجانبين يتحمل مسئولية أكبر بكثير من الجانب الآخر. بعبارة أخرى: بعض الأيدى أكثر قذارة من بعضها الآخر. كذلك من المهم أن ندرك أن فى بعض الأحيان شعبًا جيّد التنظيم بأيدى قذرة إلى حد ما قد يكون له رغم ذلك الحق بل وحتى عليه واجب أن يشن حربا للدفاع عن النفس. وهذا واضح من تاريخ الحرب العالمية الثانية.

(٨) أتبع هنا كـتـاب Michael Walzer's Just and Unjust Wars (New Yprk: Basiv Books, 1977). وهذا الكتاب عظيم القيمة، وما أقوله لا يبتعد فيما أعتقد عنه من أى ناحية مهمة.

(٩) حاربت القيادة اليابانية العليا طوال الحرب العالمية الثانية مدفوعة بروح "بوشيدو" أو مبادئ الشرف عند المحاربين السموريين. حرص ضباط الجيش الإمبراطورى اليابانى على إبقاء مبادئ الشرف هذه حيّة ولقنوها لجنود الجيش اليابانى. تتطلّب بوشيدو من الجندى اليابانى أن يكون مستعدا للموت بدلا من أن يقع فى الأسر، وإذا استسلم ستكون عقوبته الإعدام. لذلك يكون الاستسلام مستحيلا، وتصبح كل معركة قتالا حتى الموت. قاتل الجنود اليابانيون حتى النهاية فيما يسمى هجمات بنزاى ، ويأتى الاسم من صيحة المعركة "Tenno heika banzai" : يعيش الإمبراطور" فترة طويلة قبل أن تتاح لهم أدنى الفرصة لأداء مهمتهم. على سبيل المثال، فى الهجوم اليابانى على بوجانفيل الواقعة على نهر توروكينا فى مارس ١٩٤٤، فقد الأمريكيون ٧٨ جنديا، وفقد اليابانيون أكثر من ٥٥٠٠ جندى. وتوجد عدة هجمات مماثلة ليس لها معنى، ربّما كان أشهرها ما وقع فى سايبان فى يونيو ١٩٤٤ . وقد صمّمت معاهدات جنيف بشأن الاستسلام لحماية الجنود من مثل هذه الأفعال. ولكن لم يكن لدى الأمريكيين أى بديل ليستطيعوا الدفاع عن أنفسهم فى جنوب المحيط الهادى سوى أن يقاتلوا بنفس الطريقة. لذلك فى العادة لم يكن أى من الجانبين فى اشتباكات المشاة (ما يسمى "القتال بالنيران" بين وحدات صغيرة، فصائل وسرايا وكتائب) يأخذ أسرى أو يستسلم. كان واجب الإمبراطور، إذا كان لديه أى إحساس بما عليه من مسئوليّة، أن يتدخّل وأن ينظر إلى مستقبل شعبه، وهذا ما فعله فى نهاية الأمر. وحول طبيعة اشتباكات المشاة فى الباسفيكى، وعلى نحو يختلف تماما عن القوات الأمريكية فى فرنسا وفى ألمانيا (إذا تركنا جانبا the Waffen SS) انظر Eric Bergerud, Touched with Fire (New York: Viking, Penguin Books, 1996) pp. 124-145 and 403-425), وكذلك Gerald Linderman, The World within War (New York: Free Press, 1977) chap. 4. ووصفى للبوشيدو والبانزاى يعتمد على ما جاء حول الموضوعين فى Oxford Companion to World War II New York: Oxford University Press, 1995) ed. I.C.B. Dear and M.R.D. Foot.

(١٠) يقول كانط فى نقد الحكم .Critique of Judgement, Ak. 262ff إن شجاعة الجنرال (Feld-herr) تجعله أعلى شأنا. ولكننى أعتقد أن كانط هنا يخطئ فى الحكم، لأن رجل الدولة قد يظهر شجاعة بنفس القدر مثل الجنرال.

(١١) عن واشنطن انظر: Stanley Elkins and McKittrick, The Age of Federalism (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 58-75. وعن لنكولن انظر Fredrick Douglass: Autobiographies, ed. H. L. Gates (New York: Library of America, 1994);the Oration الخطاب فى ١٨٧٦ بمناسبة رفع الستار عن تمثال لنكولن الذى نحته فريدمين فى حدائق لنكولن فى واشنطن دى سى، ص٩١٥ إلى ٩٢٥ فى الملحق.

(١٢) انظر تعليقى فى الجزء الأول ٥-٥ التذييل ٦٧ .

(١٣) من الصفات الرائعة التى اتسم بها لنكولن كرجل دولة إنكاره للذات.

(١٤) انظر ملاحظات Churchill التى يشرح فيها معنى "استسلام بلا قيد أو شرط" The Hinge of Fate (Boston: Houghton Mifflin, 1950), pp. 685-688.

(١٥) عبارة " الضرورة القصوى" من Walzer فى .Just and Unjust Wars, chap.16, pp. 255-265

(١٦) استفدت هنا من المناقشة مع توماس بوج.

(١٧) تحريم مثل هذه الأعمال ، ومنها تعذيب أسرى الحرب ، لا يزال ساريا.

(١٨) انظر المناقشة الهامة المفيدة لهذه النقطة فى Stuart Hampshire, Innocence and Experience (Cambridge, Mass,: Harvard University Press, 1989),pp.66-78.

(١٩) حول احتجاجات جوبلز وغيره انظر Bullock, Hitler: A study in Tyranny (London: Oldham's Press, 1952), pp. 633-644; انظر كــذلك Omar Battov,Hitler's Army (New York: London University Press, 1991) . ويناقش سقوط الحرب فى الجبهة الشرقيّة فى وهد الوحشيّة والبربريّة الهمجيّة حيث هزم .Wehrmacht .

(٢٠) انظر Gar Alperovitz, Atomic Dioplomacy: Hiroshima and Potsdam (New York: Penguin Books, 1985), لمناقشة هذا السبب الأخير. ولا أبذل أى محاولة لتقييم الأهمية النسبيّة المعطاة لتلك الأسباب.

(٢١) انظر David McCulllough's Truman (New York: Simon and Schuster, 1002), p. 458 للرسائل المتبادلة بين ترومان والسناتور رسل أوف جورجيا فى أغسطس ١٩٤٥ .

(٢٢) Daniel Goldhagen's Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust (New York: Knopf, 1996) يعطى فى نظرى رأيا خاطئا عن المحرقة. لا ترجع المحرقة كما يدعى إلى مدرك ذهنى خاص بالثقافة السياسيّة الألمانية يرجع إلى قرون وكل ما فعله النازيّون هو التعبير عنه. إذ بينما كانت معاداة السامية موجودة فى ألمانيا، كانت كذلك موجودة فى معظم أوروبا - فى فرنسا (كما تدل قضية دريفوس فى أواخر القرن التاسع عشر) بالإضافة إلى

الذابح فى بولندا وروسيا. وأصبحت سياسة الكنيسة أن تعزل اليهود فى أحياء فقيرة "جيتوز" فى أثناء حركة الإصلاح المضاد فى أواخر القرن السادس عشر. الدرس المستفاد من المحرقة هو أن زعيما لدولة ديكتاتوريّة عسكريّة وله سحر جماهيرى يمكنه عن طريق دعاية مسعورة لا تشبع أن يحرّض عددا كبيرا من السكان يكفى لأن ينفّذ خططا شريرة إجرامية ضخمة. ربّما كان يمكن أن تحدث المحرقة فى أى مكان توجد فيه مثل هذه الدولة. علاوة على ذلك، لم يستسلم جميع الألمان لحملة الكراهية التى أطلقها هتلر ولم يشاركوا فيها. لماذا استسلم البعض؟ أمر لا يمكن تفسيره ببساطة بوجود معاداة للسامية فى ألمانيا. انظر كذلك Unwilling Germans? The Goldhagen Debate, ed. Robert R. Shandley, trans. Jermiah Riemer (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998) لمناقشة كتاب جولدهاجن والتعليق عليه من عدد من الكتاب الألمان المعاصرين.

(٢٣) انظر Martin Gilbert, Winston Churchill: Never Despair, vol.8 (Boston: Hough-ton Mafflin, 1988), p.259.

(٢٤) انظر Barton Bernstein, The Atomic Bombings Reconsidered, " Foreign Affairs, 74:1, January-February 1995.

(٢٥) انظر Gerhard Weinberg, A World at Arms (Cambridge: University Press, 1994), pp. 886-889).

(٢٦) القوة الجويّة تغرى إغراء كبيرا بالشرور. ومن الغريب أن المبدأ العسكرى الرسمى للقوة الجويّة مبدأ صحيح (وإن كان للسبب الخطأ) : مهمّة القوة الجوية هى أن تدعم الجيش والبحريّة فى الميدان وفى البحر وفقا للمبدأ العسكرى السليم أن القوة الجوية يجب ألا تستخدم فى مهاجمة المدنيين. مراعاة هذا المبدأ لم تكن فيما أعتقد تؤثر على قدرة الجيش الأمريكي والبحريّة الأمريكيّة على هزيمة اليابانيّين. البحريّة الأمريكية هزمت البحريّة اليابانية فى ميدواى فى يونيو ١٩٤٢، وهزمت أسطول الحاملات فى معركة بحر الفليبّين أمام ساحل سايبان فى يونيو ١٩٤٤، وأصابت بالشلل الأسطول المقاتل فى مضيق سان برنادينو شمال لايت وفى مضيق سيرياجو جنوب لايت فى أكتوبر ١٩٤٤ ، بينما استولت المارينز على مارشالز وجوان وسايبان إيو جيما، كما استولت القوّات البريّة على غينيا الجديدة والفليبّين منتهية بالمعركة من أجل أوكيناوا. وهذا من الناحية الفعلية يمثل نهاية الحرب. فى واقع الأمر كان المسرح مهيّئا لسلام بالتفاوض قبل ذلك بكثير.

(٢٧) لنعطى Sherman حقّه يجب أن ننوّه أن فى تقدمه عبر جورجيا فى خريف ١٨٦٤ اكتفت قواته بتدمير المبانى ولم تهاجم المدنيين.

(٢٨) انظر Hanna Arendt's Eichman in Jerusalem (New York: Viking Press, 1963), خاصة الأربع صفحات الأخيرة من Postscript عن دور إصدار الأحكام.

(٢٩) ترجع نشأة هذا المبدأ إلى سانت أمبروس وسانت أوغسطين، واللّذين اعتمدا على الكتّاب الكلاسيكيين من اليونان وروما. وكتاب Roland Bainton: Christian Attitude toward War and Peace (Nashville: Abington Press, 1960) يعطينا ملخصا مفيدا عن أوغسطين فى الصفحات ٩١ -

١٠٠ . ولم يترك لنا أوغسطين بحثا أو مناقشة تفصيليّة لوجهات نظره. لذلك يجب تجميع آرائه من كتاباته العديدة. انظر كذلك St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, II-II , Question 40, Articles 1-4; وانظر كـذلك Francisco de Vitoria, "On the Law of War," فى Political Writings, ed. A. Pagden sand J. Lawrence (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 295-327. ويعطى لنا Ralph Potter مناقشة عامة للمبادئ المسيحية مع تعليقات ومراجع فى كتابه War and Moral Discourse (Richmond: John Knox Press, 1969). انظر Doyne Dawson, The Origins of Western Warfare (Boulder: The West-view Press, 1996) لعرض مفيد عن العالم القديم.

(٣٠) أود أن أسجل هنا أن قانون الشعوب، مثله مثل الليبراليّة السياسيّة، قانون سياسى تماما، ولكنّه ليس علمانيا. وأعنى بذلك أنه لا ينكر القيم الدينيّة أو غيرها من القيم، مثلا عن طريق نظرية (اجتماعيّة أو طبيعيّة) "غير دينيّة" أو "غير ميتافيزيقيّة". يرجع الأمر إلى المواطنين وإلى رجال الدولة لأن يقرروا وزن القيم السياسيّة على ضوء مذاهبهم الشاملة. لمزيد من المناقشة، انظر Political Liberalism, IX, "Reply to Habermas," 2 pp. 385-395 وكـذلك "The Idea of Public Reason Revisited," 6 .

(٣١) انظر البحث القوى الحجّة "G. E. M . Anscombe, "War and Murder, فى Nuclear Weapons and Christian Conscience, ed. Walter Stein (London: Merlin Press, 1961), pp. 45-62. وقد كتب للاعتراض على قرار أكسفورد بمنح دكتوراه فخرية للرئيس ترومان فى ١٩٥٢ . ويتفق الرأى فى ١٤-١ مع Anscombe فى حالة هيروشيما بالذات.

(٣٢) قد يعترض البعض على هذا التعبير، ولكن هذه الدول كانت فى الحقيقة مجتمعات خارجة على القانون. والحروب التى خاضتها كانت أساسا حروبا أسريّة ضحّت فيها بالأرواح والمصالح الجوهريّة لمعظم أعضاء المجتمع.

(٣٣) الفكرة الأساسية التى أعبر عنها هنا مأخوذة عن J. S. Mill's The Principles of Political Economy, 1st ed. (London 1848), book IV, chap. 6" The Stationary State." وأتفق مع رأى ميل بأن الغرض من الادّخار هو إيجاد بنية أساسيّة عادلة للمجتمع، وبمجرد تحقيق هذا الغرض بشكل مأمون، لا يصبح الادّخار الحقيقى (الزيادة الصافية فى رأس المال الحقيقى) أمرا ضروريا. "فن الحياة" أكثر أهميّة من "فن النجاح" على حد تعبيره. وفكرة أن يستمر الادّخار الحقيقى والنمو الاقتصادى إلى مالا نهاية، إلى أعلى وإلى الأمام، دون هدف حقيقى أمامنا، هى فكرة طبقة رجال الأعمال فى مجتمع رأسمالى. ولكن الأمر الذى له أهمية عند ميل هو المؤسّسات الأساسيّة العادلة وسعادة ما يسمّيه ميل "الطبقة التى تؤدى العمل" ويقول ميل : "... قرار الاختيار بين نظام عادل للملكيّة الخاصّة والاشتراكيّة سوف يعتمد أساسا على اعتبار واحد، ذلك هو أى من النظامين يتفق مع أعظم مقدار من الحريّة والتلقائيّة الذاتيّة. بعد ضمان وسائل العيش، المطلب الّذى يليه قوة فى المطالب الشخصيّة للبشر هو الحريّة. مطلب الحرية (على خلاف الاحتياجات الجسمانيّة والتى تصبح مع تقدم البشرية أكثر اعتدالا وأكثر سهولة فى السيطرة عليها) لا يضعف بل يزداد شدّة حيث يصبح الذكاء

والقوى الأخلاقية أكثر تطورا". من الطبعة السابعة من كتاب Principles الذى نشر فى حياة ميل، para 9 of 3 chap. 1 of Book II. وما يقوله ميل هنا يتفق تماما مع قانون الشعوب وبنيته للقيم السياسيّة، رغم أننى لم أستطع أن أقبله فى صيغته القائمة. الإشارات إلى كتاب ميل Principles مأخوذة عن الطبعة بالغلاف الورقى التى تولّى تحريرها Jonathan Riley فى Oxford World Classics (Oxford: Oxford University Press, 1994). والنص الكامل لكتاب Principles يوجد الآن فى The Complete Works of John Stuart Mill, vols. 2 and 3, Introduction by V.W. Bladen, ed. J. M.. Robson (London: University of Toronto Press, Rutledge and Kegan Paul, 1965).

(٣٤) على سبيل المثال الإسكيمو فى القطب الشمالى حالة نادرة لا تؤثر على الفكرة العامّة. وأفترض أنه يمكن علاج مشكلتهم وفقا لمقتضيات الحال.

(٣٥) انظر Amartya Sen, Poverty and Famines (Oxford: Clarendon Press, 1981). ويؤكد هذه النقاط فى كتابه بالاشتراك مع Jean Drèze, Hunger and Public Action (Oxford: Clarendon Press, 1989), ويركّز على نجاح الحكومات الديمقراطيّة فى التعامل مع الفقر والجوع. انظر بيانهما الموجز فى ch. 13, p. 25. انظر كذلك الكتاب المهم An Inquiry into Well Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993) chaps. 1, 2, and 5.

(٣٦) انظر Sen, Poverty and Famines, p. 162

(٣٧) لا أستخدم اصطلاح "الاكتظاظ السكّانى" "overpopulation" هنا لأنه يتضمن فكرة الحجم المثالى للسكّان، ولكن ما هو الحجم المثالى؟ المسألة واضحة وضوحا كافيا عندما ننظر إليه كحجم نسبى قياسا إلى ما يستطيع الاقتصاد إعالته، سواء كان هناك ضغط سكانى أو لم يكن. وأنا مدين إلى Amartya Sen فى هذه النقطة.

(٣٨) انظر Amyartya Sen, Population: Delusion and Reality, "The New York Review of Books, September 22, 1994, pp.62-71. انظر pp. 70ff. عن كيرالا. كان معدل المواليد فى الصين فى ١٩٧٩ ٢,٨ ٪، وفى كيرالا ٣ ٪. وفى عام ١٩٩١ كان المعدل فى الصين ٢ ٪ وفى كيرالا ١,٨ ٪.

(٣٩) أقول هذا لأن العديد من الكتّاب المسلمين يقولون: إن الإسلام لا يقرّ عدم المساواة بين المرأة والرجل فى العديد من المجتمعات الإسلامية، ويرجعها إلى العديد من الأسباب التاريخية. انظر Leila Ahmed,Women and Gender in Islam (New Haven: Yale University Press, 1992).

(٤٠) انظر Political Liberalism, V: 6.

(٤١) المرجع السابق ٧.

(٤٢) ترد هذه الحقوق المشروعة في قانون الشعوب.

(٤٣) Joshua Cohen, "A More Democratic Liberalism" Michigan Law Review, vol. 92, no. 6 (May 1994), pp. 1532-33

(٤٤) أعتمد هنا على المبدأ السيكولوجي بأن التعلّم الاجتماعي للميول الأخلاقية التي تدعّم المؤسسات السياسيّة، يؤدي وظيفته بأكثر الطرق فعالية عن طريق وجود مؤسّسات وممارسات مشتركة على نطاق المجتمع. ولكن التعلّم هنا لا يكون بنفس القوّة في الظروف التي أشرت إليها في النصّ. في اليوطوبيا الواقعية يضع هذا المبدأ السيكولوجي حدودا لما يمكن اقتراحه بشكل معقول كمضمون لقانون الشعوب.

(٤٥) مناقشتي لموضوع اللامساواة مدينة بدرجة كبيرة، مثلما هو الحال في موضوعات كثيرة، إلى T.M. Scanlon.

(٤٦) Vharloz Boits,Poltical Theory and International Relations (Princoton University Press, 1979).

(٤٧) مبدأ المساواتيّة عند Pogge كما جاء في "An Egalitarian Law of Peoples," PAPA, 23:3 (Summer 1944) ليس بيانا عن رأيه الخاص المفضل. ولكنه الرأي الذي يراه متضمنا في A Theory of Justice. ويذكر كيف يعتقد أنه يجب التعامل مع النظام الدولي إذا أردنا أن نتعامل معه بنفس الطريقة مثلما نتعامل مع النظام المحلي في A Theory of Justice.

(٤٨) Beitz, Political Theory and International Relations, p. 137.

(٤٩) المرجع السابق p. 141

(٥٠) المرجع السابق .pp. 153-163

(٥١) يُدافع David Lands عن هذا بقوة (وإن تكن قوة شديدة في بعض الأحيان) في كتاب The Wealth and Poverty of Nations (New York: W.W. Norton, 1998). انظر مناقشته للبلاد الأعضاء في منظمة الأوبيك (الدول المصدرة للنفط)، ص ٤١١ -٤١٤ . ويعتقد Lands أن احتياطيّات النفط كانت "محنة كبرى" للعالم العربي (ص٤١٤)

(٥٢) لأن هذه العناصر الرئيسية للعدالة المتساوية للنساء (بما في ذلك حريّة الضمير وحريّة الدين) متوافرة، أفترض أن معدل الزيادة السكانيّة سيكون طواعية، بمعنى أن النساء لا يتعرضنّ لأيّ قهر بسبب الدين أو بسبب مكانتهن في البنية الاجتماعيّة. ومن الواضح أن الأمر يتطلب المزيد من النقاش أكثر مما أقدّمه هنا.

(٥٣) لبيان عن وجهة نظر Pogge انظر "Human Flourishing and Universal Justice" كما ورد في Social Philosophy, 16:1 (1999). ويذكر لي Pogge أن رأيه في ذلك البحث يتضمّن هدفا ونقطة توقف. وأذكر في النص أن ذلك يثير مسألة إلى أي مدى قد يكون الفرق بين واجب المساعدة ووجهة نظر Pogge عن المساواة العالمية في "عدالة كونية". ولا أستطيع أن أستطرد حول هذه المسألة أكثر من ذلك هنا دون أن تكون أمامي تفاصيل تلك المناقشة.

الجزء الرابع

خاتمة

(١٧) العقل العام وقانون الشعوب

١٧-١ **قانون الشعوب ليس عرقيًا.** قلت فيما سبق: إن المجتمعات الليبراليّة عند وضع قانون الشعوب تسأل كيف يجب عليها أن تتصرّف حيال المجتمعات الأخرى، من وجهة نظر تصوّراتها السياسية الخاصة بها. ويجب دائما أن نبدأ من حيث نحن الآن، مفترضين أننا لا بد أن اتّخذنا جميع الاحتياطات المعقولة لنراجع أسس تصوّراتنا السياسية وأن نحتاط ضد التحيز والخطأ. وعندما يثور الاعتراض بأننا عندما ننهج هذا النهج نعبّر عن وجهة نظر عرقيّة أو غربيّة، يمكننا أن نرد على مثل هذا الاعتراض بما يلي: لا، ليس الأمر كذلك بالضرورة. يتوقّف الأمر إن كان كذلك أو لم يكن على مضمون قانون الشعوب الذى تأخذ به المجتمعات الليبراليّة. لا تعتمد موضوعيّة ذلك القانون على زمانه ومكانه أو الثقافة التى ينشأ عنها، ولكنها تعتمد على ما إذا كان يفى بمعيار المعاملة بالمثل وينتمى إلى العقل العام لمجتمع يتكوّن من شعوب ليبرالية وشعوب سمحة.

عندما ننظر إلى قانون الشعوب نرى أنه يفى بمعيار المعاملة بالمثل (١-٢). كلّ ما هو مطلوب من المجتمعات الأخرى هو فقط ما يمكن لها أن تعطيه بشكل معقول دون أن تضع نفسها فى وضع أدنى شأنا أو فى وضع السيطرة والهيمنة على غيرها. فى هذه النقطة من المهم للغاية أن أذكر أنّ قانون الشعوب لا يتطلّب من المجتمعات السمحة أن تتخلّى عن مؤسّساتها الدينيّة أو تعدّل منها وتأخذ بمؤسسات ليبراليّة . وقد افترضنا أن المجتمعات السمحة سوف تتبنى نفس قانون الشعوب الذى يسرى بين المجتمعات الليبراليّة العادلة. وهذا يعطى قانون الشعوب القدرة أن يكون على نطاق عالمى. الأمر كذلك لأن قانون الشعوب يطلب من المجتمعات الأخرى فقط ما تستطيع

بشكل معقول أن تقرّه، بمجرد أن تكون على استعداد لأن تقف فى علاقة مساواة عادلة مع جميع المجتمعات الأخرى. ولا يستطيع أحد أن يسوق حجة على أنّ قيام علاقة مساواة مع شعوب أخرى هو فكرة غربيّة!. أى علاقة أخرى تلك التى يمكن بشكل معقول أن يتوقعها أى شعب وحكومته؟

١٧-٢ **قبول الشعوب السمحة.** كما سبق أن رأينا لا يمكن بشكل معقول أن نطلب من جميع الشعوب أن تكون ليبراليّة. ويأتى هذا فى حقيقة الأمر من مبدأ التسامح أو قبول الآخر فى قانون شعوب ليبرالى، ومن فكرة العقل العام فى هذا القانون والتى تصدر عن مجموعة مترابطة من التصوّرات الليبراليّة. ما هو تصوّر التسامح أو قبول الشعوب الأخرى الّذى يعبّر عنه قانون الشعوب؟ وكيف يرتبط مع الليبراليّة السياسية؟ إذا كان علينا أن نسأل ما إذا كانت الشعوب الليبراليّة أفضل من الناحية الأخلاقيّة من الشعوب الهرميّة السمحة، ومن ثم ما إذا كان العالم سيكون أفضل إذا كان من المطلوب من جميع الشعوب أن تكون ليبراليّة، قد يعتقد الّذين يعتنقون وجهة النظر الليبراليّة أن الإجابة ستكون بنعم. ولكن هذه الإجابة تتجاهل الأهميّة العظمى للحفاظ على الاحترام المتبادل بين الشعوب واحتفاظ كل شعب باحترامه لذاته، وعدم الانحدار إلى مشاعر ازدراء شعب آخر من ناحية، ومشاعر المرارة والاستياء التى تثيرها تلك النظرة الدونيّة من ناحية أخرى. (انظر٧-٣). العلاقات بين الشعوب ليست مسألة تتعلّق بالبنية الأساسيّة الداخليّة (ليبراليّة أو سمحة) لكل شعب منظورا إليه على حدة، بل بالأحرى تتعلّق بعلاقات الاحترام المتبادل بين الشعوب، وبالتالى تشكل جزءا جوهريًا من البنية الأساسيّة والمناخ السياسى لمجتمع الشعوب. لهذه الأسباب يقبل قانون الشعوب المجتمعات السمحة كأعضاء فى ذلك المجتمع الأكبر. وبينما يضع قانون الشعوب ثقته فى المثل العليا للفكر الديمقراطى الليبرالى الدستورى، يحترم فى الوقت نفسه الشعوب السمحة غير الليبراليّة بأن يعطيها الفرصة لأن تشقّ طريقها نحو احترام تلك المثل العليا.

لا تلعب المذاهب الشاملة سوى دور محدود فى السياسة الديمقراطية الليبراليّة. المسائل المتعلقة بالأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسية يجب حلّها عن طريق التصوّر السياسى العام للعدالة وأساسها فى العقل العام، وإن كان المواطنون جميعا سيولون اهتمامهم فى الوقت نفسه إلى مذاهبهم الشاملة الخاصة. إذا وضعنا فى الاعتبار تعدّديّة المجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة - وأفضل نظرة إلى هذه التعدّدية هى أنها نتيجة لممارسات العقل الإنسانى فى ظل مؤسّسات حرة - نجد أن تبنّى مثل هذا التصوّر السياسى عن العدالة كأساس للتبرير، جنبا إلى جنب مع المؤسّسات السياسيّة الأساسيّة التى تحقّقه، هو أكثر الأسس معقوليّة وعمقا للوحدة الاجتماعية التى نستطيع أن نحقّقها.

كل ما يفعله قانون الشعوب كما عرضت خطوطه العامة، هو فقط أن يوسّع نطاق تلك الأفكار لتشمل المجتمع السياسى للشعوب الجيّدة التنظيم. لأن قانون الشعوب، والذى يحسم مسائل سياسيّة أساسيّة عندما تنشأ لدى مجتمع الشعوب، يجب كذلك أن يكون مرتكزا على أساس التصوّر السياسى العام للعدالة. وقد ذكرت الخطوط العريضة لمضمون مثل هذا التصوّر السياسى، وسعيت إلى أن أشرح كيف يمكن أن تؤيّده المجتمعات الجيّدة التنظيم، سواء الليبراليّة أو السمحة. لا تستطيع المجتمعات التوسّعية من أى نوع كانت أن تؤيد قانون الشعوب سوى فقط على أساس أنّه وضع مؤقت. فى حالة المجتمعات التوسّعية لا يوجد حل سلمى سوى السيطرة من جانب واحد أو سلام الاستنزاف[١] .

قد يجد البعض صعوبة فى قبول هذه الحقيقة. كثيرا ما يسود الاعتقاد أن مهمة الفلسفة هى أن تكتشف نوعا من الحجج يثبت دائما أنها مقنعة مقابل جميع الحجج الأخرى. ولكن مثل هذه الحجج لا وجود لها. وكثيرا ما يكون لدى الشعوب غايات قصوى تتطلب منها أن تعارض إحداها الأخرى دون حل وسط. إذا كانت هذه الغايات تعتبر غايات جوهريّة بدرجة كافية، وإذا رفض مجتمع أو عدة مجتمعات قبول فكرة ما

هو معقول سياسيًا وقبول مجموعة مترابطة من الأفكار التى ترتبط بتلك الفكرة، هنا قد تجد تلك المجتمعات نفسها أمام طريق مسدود، ومن ثم تكون الحرب، كما حدث بين الشمال والجنوب فى الحرب الأهلية الأمريكيّة. تبدأ الليبراليّة السياسية بما هو معقول سياسيًا وتبنى قضيتها من هذه البداية. والمرء لا يجد السلام بأن يعلن أنّ الحرب لا عقلانية أو أنها إهدار، رغم أنها قد تكون فى حقيقة الأمر كذلك، ولكن السلام يأتى بإعداد الطريق أمام الشعوب كى تضع بنية أساسيّة تدعم نظاما عادلا أو سمحا إلى حد معقول، يجعل من الممكن وجود قانون معقول للشعوب.

١٨- التوافق مع عالمنا الاجتماعى

١٨-١ **مجتمع الشعوب ممكن.** قلت فى ١-١ إن الفلسفة السياسيّة يوطوبيا واقعيّة عندما توسّع آفاق ما نعتقد فى الأحوال العادية أنّه حدود الإمكانيّة السياسيّة العمليّة. ويعتمد أملنا للمستقبل على الاعتقاد بأن إمكانيّات عالمنا الاجتماعى تسمح بقيام مجتمع ديمقراطى دستورى عادل بدرجة معقولة، يعيش كعضو فى مجتمع شعوب عادل بدرجة معقولة. والخطوة الضرورية للتوافق مع عالمنا الاجتماعى هى أن نرى أن مجتمع الشعوب هذا يمكن فعلا أن يصبح حقيقة واقعة.

لنتذكر أربع حقائق أساسيّة كثيرا ما أشرت إليها. ويمكن أن نعزّز هذه الحقائق بالتأمّل فى التاريخ والتجربة السياسيّة. هذه الحقائق الأربع ليست مجرد شىء اكتشفته النظريّة الاجتماعيّة، كما أنها لا يجب أن تكون موضع خلاف، لأنها الحقيقة ذاتها.

(أ) حقيقة التعددية المعقولة: التعدّدية السياسيّة سمة أساسية للديمقراطيّة الليبراليّة- حقيقة أن تعدديّة مذاهب شاملة معقولة متعارضة، سواء دينيّة أو غير دينيّة (علمانيّة) هى النتيجة الطبيعية لثقافة المؤسّسات الحرة فى الديمقراطيّة الليبراليّة. سوف تتّحد المذاهب الشاملة

المتعارضة المختلفة على تأييد فكرة الحريّة المتساوية لجميع المذاهب وفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة. حتى ولو كان كل من هذه المذاهب يفضّل لو أنّ المذاهب الأخرى ليس لها وجود بتعددية الأفكار والتصوّرات هى أعظم ضمان بأن لكل منها حريّة متساوية[٢] .

(ب) الوحدة الديمقراطيّة فى التعدد: لا تتطلب الوحدة الاجتماعيّة والسياسيّة فى مجتمع ديمقراطى دستورى وجود مذهب شامل، دينى أو غير دينى، يوحّد بين المواطنين. حتى نهاية القرن السابع عشر، أو لفترة بعد ذلك، لم يكن هذا هو الرأى الشائع. كان الانقسام الدينى يعتبر كارثة فى مجتمع مدنى. واقتضى الأمر تجربة التاريخ الفعلى ليظهر زيف هذا الرأى. بينما من الضرورى أن يكون هناك أساس عام للتفاهم، يأتى هذا الأساس فى المجتمع الديمقراطى الليبرالى من معقوليّة وعقلانيّة مؤسّساته الاجتماعيّة والسياسيّة، التى يمكن مناقشة مزايا كل منها من على ضوء عقل عام.

(ج) العقل العام: يدرك المواطنون فى مجتمع ديمقراطى ليبرالى أنهم لا يستطيعون أن يصلوا إلى اتّفاق، أو حتى أن يقتربوا من تفاهم متبادل، على أساس المذاهب الشاملة المتعارضة لكل منهم. وهكذا عندما يناقش المواطنون مسائل سياسيّة جوهريّة، لا يلجأون إلى تلك المذاهب ولكن إلى مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة عن الحق والعدل. وهكذا يتوجهون فى خطابهم إلى المواطنين – كمواطنين – إلى فكرة ما هو معقول سياسيًا. وهذا لا يعنى أن مذاهب الإيمان أو المذاهب غير الدينيّة (العلمانيّة) لا يمكن إدخالها فى المناقشة السياسيّة، ولكنه يعنى أن المواطنين الذين يطرحونها يجب عليهم أيضا أن يقدّموا أسسا كافية فى نظر عقل عام للسياسات التى تؤيّدها مذاهب دينيّة أو غير دينية[٣] .

(د) سلام ديمقراطى ليبرالى: هذه هى الحقيقة التى نوقشت فى (٥)، وهى أن المجتمعات الجيِّدة التنظيم الديمقراطيّة الدستوريّة لا تدخل الحرب ضد إحداها الأخرى، وتدخل الحرب فقط دفاعا عن النفس، أو فى تحالف يدافع عن شعوب أخرى، ليبراليّة أو سمحة. وهذا هو المبدأ (٥) من قانون الشعوب[٤] .

توضّح لنا هذه الحقائق الأربع لماذا يمكن وجود مجتمع شعوب عادل بدرجة معقولة. وأعتقد أنّ فى مجتمع من الشعوب الليبراليّة والسمحة، سيكون قانون الشعوب موضع الاحترام، إن لم يكن فى جميع الأوقات فعلى الأقلّ فى أغلبها. لذلك سيعترف به كقانون يحكم العلاقات بين الشعوب. وعندما نستعرض المبادئ الثمانية التى سيتم الاتفاق عليها (٤-١) نجد أن من غير المحتمل أن يحدث انتهاك لأى من هذه المبادئ. من المرجّح أن تحترم الشعوب الديمقراطية الليبراليّة والشعوب السمحة قانون الشعوب فيما بين بعضها البعض، لأن هذا القانون يناسب مصالحها الأساسيّة. يرغب كل من هذه الشعوب فى احترام اتفاقيّاته مع الشعوب الأخرى وأن يعرف عنه أنه شعب جدير بالثقة. والمبادئ التى يرجح أن تتعرّض للانتهاك هى معايير السلوك العادل فى الحرب ضد دول عدوانيّة وخارجة على القانون، كذلك واجب المساعدة الواجبة للمجتمعات المغلوبة على أمرها. ذلك أن الأسباب التى تؤيد تلك المبادئ تتطلب قدرا عظيما من بعد النظر، كذلك توجد فى أحوال كثيرة مشاعر عاطفيّة ضد تلك المبادئ. ولكن واجب رجل الدولة هو أن يقنع شعبه بما لهذه المبادئ من أهمية فائقة.

وليتضح أمامنا هذا الواجب، نسترجع مناقشة دور رجل الدولة فى سلوك الحرب ضد دولة عدوّ، والانفعالات والأحقاد التى يجب على رجل الدولة أن يكون على استعداد لمقاومتها (١٤). على نفس النحو فيما يتعلق بواجب المساعدة: قد تكون هناك عدة جوانب فى ثقافة وشعب مجتمع أجنبى يعيش تحت ظروف غير مواتية تؤثر على مشاعر التعاطف الطبيعيّة لدى المجتمعات الأخرى، أو تؤدّى بتلك المجتمعات إلى عدم تقدير أو عدم إدراك مدى تعرّض حقوق الإنسان إلى الانتهاك فى ذلك المجتمع الأجنبى.

الشعور بالمسافة الاجتماعيّة والقلق حول المجهول يجعل مشاعر عدم التعاطف أكثر قوّة. وقد يجد رجل الدولة من الصعوبة أن يقنع الرأى العامّ فى شعبه بمدى أهميّة مساعدة مجتمعات أجنبيّة عنه على أن تقيم على الأقل مؤسّسات اجتماعيّة وسياسيّة سمحة.

۱۸-۲ **حدود التوافق.** أشرت فى المقدمة إلى فكرتين تحفّزان على وضع قانون للشعوب. الفكرة الأولى هى أن الشرور الجسيمة التى عرفها تاريخ الإنسانيّة- الحروب غير المشروعة والاضطّهاد الدينى والرقّ وغير ذلك من شرور- تنشأ عن عدم العدالة السياسيّة، وما يحمله ذلك من قسوة وفظائع. الفكرة الثانية هى أنه ما إن يتم وضع حد لعدم العدالة السياسيّة باتّباع سياسات اجتماعيّة عادلة (أو على الأقل سمحة) وإقامة مؤسّسات أساسيّة عادلة (أو على الأقل سمحة)، ستختفى هذه الشرور الجسيمة فى نهاية المطاف. العالم الذى يتم فيه القضاء على تلك الشرور الجسيمة ويتم فيه إقامة مؤسّسات أساسيّة عادلة (أو على الأقل سمحة) بواسطة شعوب ليبرالية وسمحة تحترم قانون الشعوب هو ما أسميه "يوطوبيا واقعيّة". هذا الوصف لليوطوبيا الواقعيّة يبين لنا، جريا على نهج كتابات كانط فى الفترة الأخيرة من حياته، الأوضاع الاجتماعيّة التى يمكن فى ظلّها أن نأمل بدرجة معقولة أن تنتمى جميع الشعوب الليبراليّة والسمحة، كأعضاء لها مكانة جيدة، إلى مجتمع شعوب معقول.

ولكن توجد حدود مهمة للتوافق. وقد ذكرت منها اثنين. الكثير من الأشخاص- لنسميهم "أصوليّين" من مختلف العقائد الدينية أو العلمانيّة التى كانت لها السيطرة فى حقبة تاريخيّة أو أخرى- لا يمكن أن يتوافقوا مع عالم اجتماعى كذلك الذى وصفته. فى نظر هؤلاء العالم الاجتماعى الذى تتصوّره الليبراليّة السياسيّة ليس سوى كابوس من التشتّت الاجتماعى والعقائد الزائفة، إن لم يكن شرًا مؤكّدا. ولكن لكى يتم التوافق مع عالم اجتماعى لا بد أن يستطيع المرء أن يراه على أنه معقول وفى نفس الوقت عقلانى. التوافق يتطلّب الاعتراف بحقيقة التعدديّة المعقولة سواء فى داخل المجتمعات الليبراليّة والسمحة أو فى العلاقات بين بعضها البعض. علاوة على ذلك يجب على المرء

كذلك أن يرى هذه التعدديّة على أنها متّفقة مع المذاهب الشاملة المعقولة، سواء الدينيّة أو العلمانيّة.(٥) ولكن هذه الفكرة الأخيرة هى على وجه الدقة ما ينكره الأصوليّون وتؤكده الليبراليّة السياسيّة.

الحد الثانى للتوافق مع عالم اجتماعى تتحقّق فيه فكرة اليوطوبيا الواقعيّة هو أن مثل هذا العالم قد يكون عالما يعانى فيه الكثيرون من مصائب ومحن شديدة وعذاب لا يستهان به، وقد يعانون عذابا نفسيّا نتيجة للفراغ الروحى. (هذا هو ما يعتقده الكثيرون من الأصوليّين) .الليبراليّة السياسية هى ليبراليّة الحرية- وهى فى هذا تقف فى جانب كانط وهيجل وجون ستيوارت مل.(٦) الليبراليّة السياسيّة تناصر الحريّة المتساوية للشعوب الليبراليّة والشعوب السمحة: وكذلك للمواطنين المتساوين والأحرار فى الشعوب الليبراليّة، وتهدف إلى أن تضمن لهؤلاء المواطنين وسائل كافية لجميع الأغراض (المنافع والخيرات الأساسيّة) وذلك حتى يستطيعوا أن يستخدموا حريّاتهم استخداما ذكيا. ولكن هذا لا يضمن لهم سعادة روحية. الليبراليّة السياسيّة لا تهمل شأن الأمور الروحيّة ولا تقلّل من أهميّتها، على العكس من ذلك نظرا لأهمّية هذه الأمور تتركها لكل مواطن ليتخذ قراره فيها بنفسه. وهذا لا يعنى "خصخة" الدين، بل "عدم تسييس" الدين (وأعنى بالتسييس: إفساد الدين والتقليل من شأنه من أجل مآرب أيديولوجية). يتم الحرص تماما على تقسيم العمل بين المؤسسات السياسيّة والاجتماعيّة من ناحية، والمجتمع المدنى بجمعيّاته العديدة المتنوعة من ناحية أخرى (الدينيّة والعلمانيّة).

١٨-٣ تأملات ختاميّة. فكرة اليوطوبيا الواقعية تحقق التوافق مع عالمنا الاجتماعى، بأن تبيّن لنا أن الديمقراطيّة الدستوريّة العادلة بدرجة معقولة والعضو فى مجتمع شعوب عادل أمر ممكن . وتبيّن لنا أن مثل هذا العالم يمكن أن يوجد فى مكان ما وفى زمان ما، ولكن ليس أنه يجب أن يوجد أو أنه سوف يوجد. ربما يشعر المرء أن احتمال وجود مثل هذا النظام الاجتماعى والسياسى، سواء الليبرالى أو السمح،

مسألة عديمة الأهمية تماما، مادام أن هذه مجرّد إمكانية لن تجد سبيلها إلى أن تصبح حقيقة واقعة.

ومع أن تحقّق مثل هذا النظام الاجتماعى أو السياسى ليس بطبيعة الحال أمرا قليل الأهمّية، أعتقد أن مجرد إمكانية تحقّقه تكفى لأن تجعلنا على توافق مع العالم الاجتماعى. الإمكانيّة هنا ليست مجرد إمكانيّة منطقيّة، ولكنّها إمكانيّة ترتبط بالميول والنوازع العميقة للعالم الاجتماعى. مادمنا نؤمن لأسباب صحيحة أن من الممكن أن يتحقّق نظام اجتماعى وسياسى عادل بدرجة معقولة وقادر على الاستمرار، سواء فى الداخل أو الخارج، يمكن لنا بشكل معقول أن نأمل أن يمكن لنا نحن، أو لغيرنا بشكل ما وفى يوم ما، أن نجعل هذا النظام حقيقة واقعة، ويمكن لنا عندئذ أن نفعل شيئا نحو تحقيق هذا الهدف. هذا وحده، بغض النظر عن نجاحنا أو فشلنا، يكفى لكى ينأى بنا عن الاستسلام والتراجع. الفلسفة السياسية إذ تبيّن لنا كيف يمكن للعالم الاجتماعى أن يحقق سمات يوطوبيا واقعيّة، تعطى لنا هدفا للمدى الطويل لجهد سياسى جاد، وبالعمل نحو تحقيقه تعطى لنا معنى لما نستطيع أن نفعله فى يومنا الحاضر.

القضيّة أمامنا هى ما إذا كان مجتمع عادل للشعوب بدرجة معقولة أمرًا يمكن أن يتحقّق. إجابتنا على هذا السؤال تؤثر على اتجاهاتنا نحو العالم ككل. إجابتنا على هذا السؤال تؤثر علينا قبل أن نأتى إلى السياسة الفعليّة، وإما أن تقيّد خطانا أو أن تكون لنا مرشدا وهاديا نستلهم منه كيف نقوم بدورنا. وعندما نرفض فكرة مجتمع للشعوب جيّد التنظيم وعادل كفكرة مستحيلة، سيؤثر ذلك على نوعيّة ونبرة تلك الاتجاهات ويفرض قيودا على سياستنا إلى حد كبير. وفى **Theory of Justice** نظرية للعدالة و **Political Liberalism** الليبراليّة السياسية وضعت مخطّطا للتصوّرات الأكثر معقوليّة للعدالة لنظام ديمقراطى ليبرالى، وقدّمت ما يمكن أن يكون الأكثر معقوليّة. فى هذا الكتاب عن قانون الشعوب حاولت أن أوسّع نطاق هذه الأفكار كى أضع الخطوط التى تسترشد بها السياسة الخارجيّة لمجتمع ليبرالى فى مجتمع للشعوب عادل بدرجة معقولة.

إن لم يكن من الممكن وجود مجتمع عادل للشعوب يستخدم فيه أعضاؤه ما يمتلكون من قوّة لتحقيق أهداف معقولة، وإن كان البشر بصفة عامة غير أخلاقيين بل ويعتقدون على نحو لا يرجى منه شفاء أن لا مكان للخير فى هذا العالم، ربما يتساءل المرء مع كانط إذا ما كان هناك ما يستحق أن يعيش البشر من أجله على سطح هذا الكوكب(٧) .

الهوامش

(١) فى يوليو ١٨٦٤ وفى وقت لم تكن فيه الأمور على ما يرام للشمال فى الحرب الأهليّة الأمريكيّة، توجهت بعثة سلام رسميّة إلى ريتشموند. وينسب إلى جيفرسون ديفيز قوله: "الحرب... يجب أن تستمر حتى يسقط فى الميدان آخر رجل من هذا الجيل ... ما لم تعترفوا بالحق فى الحكم الذاتى. إننا لا نحارب من أجل الرقيق. إننا نحارب من أجل الاستقلال، هذا أو الفناء." انظر David Donald, Lincoln (New York: Simon and Schuster, 1995), p. 523. وصف لنكولن فى رسـالتـه السنويّة إلى الكونجرس فى ٦ من ديسمبر ١٨٦٤ الموقف بين الشمال والجنوب كما يلى (ديفيز) لا يحاول أن يخدعنا. لا يقدّم لنا أى مبرّر لكى نخدع أنفسنا. لا يستطيع طواعية أن يقبل مرّة أخرى الاتّحاد، ونحن لا نستطيع طواعية أن نتخلّى عن الاتّحاد. المسألة بينه وبيننا واضحة وبسيطة ولا تقبل المرونة. إنها مسألة لا يمكن معالجتها سوى فقط بالحرب، ولا تحسم سوى بالنصر" Roy F. Basler, ed., Cpllected Works of Abraham Lincoln (New Brunswick: Rutgers University Press, 1953)), vol. 8,p. 151.

(٢) انظر James Madison : "حيث يوجد مثل هذا التنوع من الآراء والأفكار، لا يمكن أن تكون هناك أغلبيّة لأى فريق كى يقهر ويضطّهد الآخرين... الولايات المتحدة حافلة بمثل هذا التنوّع، وهو تأمين قوى ضد الاضطّهاد الدينى." Virginia Convention, June 12, 1788. Papers of James Madison, ed. William T. Hutchinson and William M. E. Rachel (Chicago: University of Chicago Press, 1962) vol. 11, p.130.

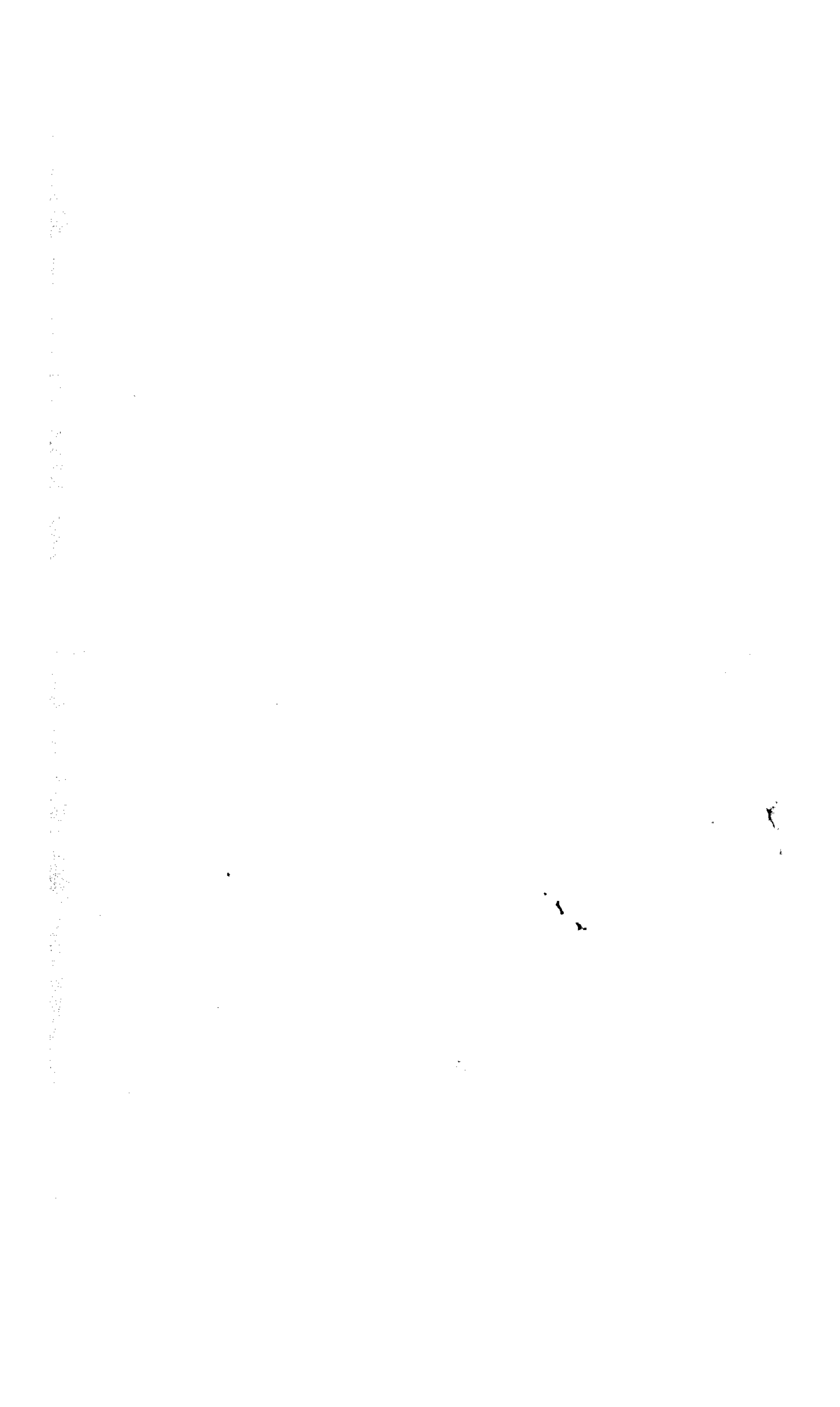
(٣) انظر.4 "The Idea of Public Reason Revisited

(٤) يعرّفه مونتسكيو بأنه " مبدأ أن تفعل مختلف الأمم مع إحداها الأخرى فى أوقات السّلم أعظم خير ممكن، وفى وقت الحرب أقل شر ممكن، دون أن تضر بمصالحها الحقيقية. The Spirit of Laws, book 1, chap. 3.

(٥) من الأمثلة على ذلك الكاثوليكية منذ مجلس الفاتيكان الثانى ، وبعض أشكال البروتستانتيّة واليهودية والإسلام. انظر " .(3) "The Idea of Public Reason Revisited

(٦) انظر ١-٢ و ٧-٣

(٧) يقول كانط "إذا اختفت العدالة، عندئذ لن يصبح هناك ما يستحق أن يعيش البشر من أجله على سطح الأرض." Kant, Rechtslehr, فى Remark E بعد الفصل ٤٩ ، Ak: VI:332.



عود إلى فكرة العقل العام

أتحدّث في هذا البحث عن فكرة وجود عقل عام. وفكرة العقل العام، حسب فهمي لها،[١] تنتمي إلى تصوّر مجتمع ديمقراطي دستوري جيّد التنظيم. كما أن شكل ومضمون هذا العقل - وأعني بذلك الطريقة التي يفهمه بها المواطنون وكيف يفسّر العلاقات السياسيّة فيما بينهم - هو في حقيقة الأمر جزء من فكرة الديمقراطيّة ذاتها. ذلك أن السمة الأساسيّة للديمقراطية هي الليبراليّة التعدّدية - النتيجة الطبيعية لثقافة الليبراليّة التعدّدية التي تتمثل في وجود مؤسّسات حرّة [٢] هي وجود عدد من المذاهب الشاملة المعقولة المتعارضة،[٣] دينيّة وفلسفيّة وأخلاقيّة. ويدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون التوصل إلى اتفاق أو حتى مجرد التوصّل إلى تفهّم متبادل على أساس مذاهبهم الشاملة المتعارضة. لهذا يحتاجون إلى أن يفكّروا في الأسباب التي يمكن لهم بشكل معقول أن يدفعوا بها مقابل بعضهم البعض، عندما تكون المسائل السياسيّة الأساسيّة موضع خلاف. وجهة النظر التي أطرحها هنا هي أن المذاهب الشاملة للحقيقة أو الحق يحلّ محلّها في العقل العام فكرة ما هو معقول سياسيًا لأن يخاطب به المواطنون كمواطنين[٤] .

النقطة الأساسيّة في فكرة العقل العام هي أن العقل العام لا ينتقد ولا يهاجم أي مذهب شامل، ديني أو غير ديني، إلا إذا تعارض ذلك المذهب مع أساسيّات العقل العام، ومع النظام الديمقراطي للمجتمع. كل ما هو مطلوب أساسا من أي مذهب معقول هو أن يقبل نظاما ديمقراطيًا دستوريًا والفكرة المصاحبة لهذا النظام عن شرعيّة القانون. وبينما تختلف المجتمعات الديمقراطيّة في المذاهب الفعالة المؤثّرة عليها - كما نجد في الاختلاف بين الديمقراطيات الغربية في أوروبا والولايات المتحدة وإسرائيل والهند - تواجهها جميعا ويشغل اهتمامها التوصّل إلى فكرة مناسبة للعقل العام.

(١) فكرة العقل العام

١-٢ تصف فكرة العقل العام على أعمق مستوى القيم السياسيّة والأخلاقيّة الأساسيّة التى تحدد علاقة حكومة ديمقراطيّة دستوريّة بمواطنيها، وعلاقة تلك الحكومات ببعضها البعض. بإيجاز، تتعلّق فكرة العقل العام بالطريقة التى تفهم بها العلاقة السياسيّة. والذين يرفضون الديمقراطيّة الدستوريّة التى تتضمّن معيار المعاملة بالمثل[٥] سوف يرفضون بطبيعة الحال فكرة العقل العام ذاتها. قد تكون العلاقة السياسيّة فى نظرهم علاقة صداقة أوعداء، علاقة من ينتمون إلى مجتمع علمانى أو مجتمع دينى معيّن مع الذين ليسوا كذلك، أو قد تكون هذه العلاقة نضالا لا يتوقف لكسب العالم إلى جانب ما يعتبرونه الحقيقة الكليّة. الليبراليّة السياسيّة لا تثير اهتمام الذين يفكرون على هذا النحو. التحمس لتجسيد الحقيقة الكليّة فى المشروع السياسى يتعارض مع فكرة العقل العام التى تنتمى إلى المواطنة الديمقراطيّة.

فكرة العقل العام لها بنية محدّدة. وفى حالة تجاهل جانب أو أكثر من هذه البنية يمكن أن تبدو فكرة غير مقنعة، كما يحدث عندما تطبق على الخلفية الثقافية.[٦] فكرة العقل العام لها خمسة جوانب مختلفة: (١) المسائل السياسيّة الجوهريّة التى تنطبق عليها فكرة العقل العام (٢) الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة، (المسؤولون الحكوميّون والمرشّحون للمناصب العامّة)، (٣) مضمون فكرة العقل العام كمعطيات لمجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة المعقولة عن العدالة، (٤) تطبيق هذه التصوّرات فى المناقشات حول معايير القهر التى يستند إليها التشريع القانونى لدى شعب ديمقراطى، (٥) اطمئنان المواطنين إلى أن المبادئ المستمدّة من تصوّراتهم للعدالة تستوفى معيار المعاملة بالمثل.

علاوة على ذلك يكون مثل هذا العقل عقلا عامّا بثلاث طرق: أن يكون العقل عامّا من حيث هو عقل مواطنين متساوين وأحرار، وأن يكون موضوعه هو الخير العام فيما يتعلق بالمسائل الأساسيّة للعدالة السياسيّة، وهذه المسائل من نوعين،

الأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة،[٧] وأن تكون طبيعته واهتماماته عامّة ، يتم التعبير عنها فى التفكير العقلى العام عن طريق مجموعة من التصوّرات المعقولة عن العدالة السياسيّة التى يعتقد بشكل معقول أنها تستوفى معيار المعاملة بالمثل.

ومن الضرورى أن ندرك أن فكرة العقل العام لا تنطبق على جميع المناقشات السياسيّة للمسائل الجوهريّة ، ولكن تنطبق فقط على مناقشة تلك المسائل التى تندرج تحت ما أسميه الساحة السياسيّة العامّة [٨]. ويمكن أن نقسم هذه الساحة ثلاثة أجزاء: خطاب القضاة فى الأحكام التى يصدرونها، خاصة قضاة المحكمة العليا، وخطاب المسئولين الرسميّين فى الحكومة، خاصة كبار التنفيذيين والتشريعيين، وأخيرا خطاب المرشحين للمناصب العامّة ومديرى حملاتهم الانتخابيّة، خاصة فى خطبهم العامّة وفى اجتماعات الحزب وفى البيانات السياسيّة.[٩] نحتاج إلى هذا التقسيم إلى ثلاثة أجزاء لأن فكرة العقل العام، كما ألاحظ لاحقا، لا تنطبق بنفس الطريقة فى هذه الحالات الثلاث وفى غيرها.[١٠] وعند مناقشتى لما أسميه النظرة الواسعة للثقافة السياسيّة العامة،[١١] سنرى أن فكرة العقل العام تنطبق بشكل أكثر دقة على القضاة أكثر مما تنطبق على غيرهم، ولكن متطلبات تبرير العقل العام هى دائما نفس المتطلبات فى جميع الأحوال.

إلى جنب هذه الساحة السياسيّة ذات الأجزاء الثلاثة يوجد ما أسميه الخلفية الثقافية[١٢]، وأعنى بها ثقافة المجتمع المدنى، وهذه منفصلة تماما عن الساحة السياسيّة ولها طبيعة مميّزة. فى المجتمع الديمقراطى لا تقوم هذه الثقافة بطبيعة الحال على فكرة مركزيّة واحدة أو مبدأ واحد، سواء كان ذلك سياسيًا أو دينيا. التنظيمات والجمعيات العديدة المتباينة فى المجتمع الديمقراطى وما لها من نظم داخليّة تعيش داخل إطار من القانون يضمن حريّات الفكر والتعبير وحرية تكوين الجمعيّات.[١٣] لا تنطبق فكرة العقل العام على الخلفيّة الثقافيّة بأشكالها المختلفة من عقل غير عام،

كما لا تنطبق على الوسائط (وسائل الإعلام) من أى نوع. [١٤] فى بعض الأحيان هؤلاء الذين يبدون أنهم يعارضون فكرة العقل العام يقصدون فى واقع الأمر تأكيد الحاجة إلى مناقشة مفتوحة وكاملة للخلفيّة الثقافيّة. [١٥] وتتّفق الليبراليّة السياسيّة مع هذا الرأى اتفاقا تاما.

أخيرا يوجد المثل الأعلى للعقل العام، ويختلف عن فكرة العقل العام كما سبق الإشارة إليها على أنها فكرة لها خمس خصائص. يتحقّق هذا المثل الأعلى عندما يقوم القضاة والمشرعون وكبار المسئولين التنفيذيين، وغيرهم من المسئولين الحكوميين، وكذلك المرشحون لتولى المناصب العامّة، بالعمل انطلاقا من فكرة العقل العام واحتذاء لهذه الفكرة، ويشرحون للمواطنين الآخرين ما لديهم من أسباب لمساندة المواقف السياسيّة الجوهريّة وفقا للتصّور السياسى للعدالة الذى يعتبرونه الأكثر معقولية. بهذه الطريقة يوفون بما سوف أسميه واجب الاحترام الإنسانى تجاه أحدهم الآخر وتجاه المواطنين الآخرين. ويتّضح فى أحاديث وسلوك القضاة والمشرّعين وكبار المسئولين التنفيذيين إذا ما كانوا يحترمون فكرة العقل العام ويراعونها فيما يفعلون من يوم إلى أخر.

لكن كيف يتحقق المثل الأعلى للعقل العام فى حالة المواطنين الذين لا يشغلون مناصب حكوميّة؟ فى نظام الحكم النيابى يصوّت المواطنون لانتخاب ممثليهم- كبار المسئولين التنفيذيّين والمشرّعيْن وما أشبه - ولا يصوّتون على قوانين معيّنة (عدا على مستوى ولاية أو مستوى محلّى عندما يدلون بأصواتهم فى مسائل مطروحة للاستفتاء، وهذه نادرا ما تكون مسائل جوهريّة). للإجابة عن هذا السؤال، نقول: إن الوضع الأمثل هو أن يعتبر المواطنون أنفسهم كما لو أنهم مشرّعون وأن يسألوا أنفسهم ما هى القوانين، التى تؤيدها أسباب تفى بمعيار المعاملة بالمثل، التى يعتقدون أنّها الأكثر معقوليّة. [١٦] عندما تسود لدى المواطنين نزعة قويّة واسعة الانتشار أن يعتبروا أنفسهم مشرّعين مثاليّين، وأن يرفضوا تأييد المسئولين الحكوميين والمرشحين للمناصب العامّة

الذين ينتهكون العقل العام، ستكون تلك النزعة إحدى الجذور السياسيّة والاجتماعيّة للديمقراطية وضروريّة لاستمرارها قويّة مؤثّرة.(١٧) وهكذا ينهض المواطنون بواجبهم الإنسانى ويدعمون فكرة العقل العام، بأن يفعلوا كل ما يستطيعون ليجعلوا المسئولين الحكوميين ملتزمين بهذه الفكرة. وهذا الواجب، مثل الواجبات والحقوق السياسيّة الأخرى، فى جوهره واجب أخلاقى. وأؤكد على أنه ليس واجبا قانونيًا، لأنه لو كان كذلك لكان متعارضا مع حرية التعبير.

١-٢ أعود الآن إلى مناقشة ما سميّته الجوانب الثلاثة الأخرى للعقل العام. تنشأ فكرة العقل العام من تصوّر للمواطنة الديمقراطيّة فى مجتمع ديمقراطى دستورى. علاقة المواطنة علاقة سياسيّة جوهريّة تتميّز بصفتين. أوّلا هى علاقة بين مواطنين فى إطار بنية أساسيّة للمجتمع، بنية ندخلها فقط بالميلاد ولا نخرج منها إلا بالموت.(١٨) وثانيا هى علاقة بين مواطنين أحرار ومتساوين يمارسون حقوقهم السياسيّة القصوى ككيان جماعى. تثير هاتان الصفتان على الفور مسألة كيف يمكن للمواطنين الذين تربط بينهم هذه العلاقة أن يلتزموا باحترام بنية نظامهم الديمقراطى الدستورى، وأن يلتزموا بالقوانين والتشريعات التى سنّت وفقا لهذا النظام، عندما تكون الأساسيات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة عرضة للخطر. تطرح التعدّدية المعقولة هذا السؤال بشكل أكثر حدة، لأنها تعنى أن الاختلافات بين المواطنين الناشئة عن مذاهب شاملة، سواء دينيّة أو غير دينيّة، قد تكون غير قابلة للتوفيق بينها. ما هى إذًا المثل العليا والمبادئ التى يسترشد بها المواطنون الذين يشاركون على قدم المساواة فى السلطة السياسيّة المطلقة، فى ممارسة تلك السلطة، بحيث يستطيع كل منهم أن يبرر بشكل معقول قراراته السياسيّة للجميع؟

نقول إجابة عن هذا السؤال: يكون المواطنون معقولين عندما ينظرون إلى بعضهم بعضًا كأحرار ومتساوين فى نظام للتعاون الاجتماعى يستمر عبر الأجيال، وأن يكونوا كذلك على استعداد لأن يقدموا إلى بعضهم البعض شروطا منصفة للتعاون وفقا لما يعتبرونه التصوّر الأكثر معقوليّة للعدالة السياسيّة، وعندما يسعون إلى الاتفاق

على العمل وفقا لهذه الشروط، حتى لو كان ذلك على حساب مصالحهم الخاصة فى مواقف معينة، شريطة أن يقبل المواطنون الآخرون تلك الشروط. يتطلب معيار المعاملة بالمثل أن الذين يقترحون تلك الشروط على أنها أكثر الشروط معقولية للتعاون المنصف، يجب أن يعتقدوا فى الوقت نفسه أن من المعقول أن يقبلها الأخرون كمواطنين متساوين وأحرار، وليس لأنهم واقعون تحت هيمنة أو استغلال، أو تحت ضغوط وضع سياسى أو اجتماعى أقلّ شأنا.[١٩] سيختلف المواطنون بطبيعة الحال حول تصوّرات العدالة السياسيّة وما يعتبرونه الأكثر معقولية، إلا أنهم سيتفقون على أن جميع هذه التصوّرات معقولة حتى ولو كانت بالكاد كذلك.

وهكذا فى الأساسيّات الدستوريّة أو فى مسائل العدالة الأساسيّة، عندما يعمل جميع المسئولين الحكوميين وفقا لعقل عام، وعندما يعتبر جميع المواطنين المعقولين أنفسهم وكأنهم مشرّعون يتّبعون العقل العام، سيكون إصدار التشريعات التى تعبر عن رأى الأغلبية عملا له شرعيّة قانونيّة. قد لا ينظر كل فرد فى المجتمع إلى هذه التشريعات والقوانين على أنّها الأكثر معقوليّة، أو الأكثر ملائمة، إلا أنها ستكون سياسيًا (أخلاقيًا) ملزمة له كمواطن ويجب أن يقبلها على أنّها كذلك. سيكون واضحا أمام كلّ فرد فى المجتمع أن الفرصة قد أتيحت للجميع ليعبّر كل عن رأيه ويدلى بصوته، على الأقل بدرجة معقولة، ومن ثمّ يكون الجميع قد اتّبعوا العقل العام واحترموا واجبهم الإنسانى.

وهكذا تقول فكرة الشرعية السياسيّة القائمة على معيار المعاملة بالمثل ما يلى: ممارستنا للسلطة السياسيّة لا تكون صحيحة سوى فقط عندما نعتقد بصدق أن الأسباب التى يمكن أن نبرّر بها أفعالنا السياسيّة - إذا طرحنا هذه الأسباب كما لو كنّا مسئولين حكوميّين- هى أسباب كافية، وأن نعتقد كذلك بشكل معقول أن من المعقول أن يقبلها المواطنون الآخرون. ينطبق هذا المعيار على مستويين: المستوى الأول هو البنية الدستوريّة ذاتها والمستوى الثانى هو القوانين المعيّنة التى تم سنّها وفقا لهذه

البنية. ولكى تكون التصوّرات السياسيّة معقولة يجب أن تبرّر فقط الدساتير التى تستوفى هذا المبدأ.

كى نلقى مزيدا من الضوء على دور معيار المعاملة بالمثل فى العقل العام، يمكن أن نصف دوره بأنّه يحدد طبيعة العلاقة السياسيّة فى نظام ديمقراطى دستورى على أنها علاقة صداقة بين مواطنين. هذا المعيار، عندما يمارس المسئولون الحكوميون أفعالهم العامّة على أساسه، وعندما يؤيده المواطنون الآخرون، هو الذى يحدّد شكل المؤسّسات والنظم الأساسيّة. على سبيل المثال- وأسوق هنا مثالا واضحا- عندما نقول أن بعض المواطنين سيحرمون من الحريّة الدينيّة، يجب أن نعطى لهم الأسباب التى لا يستطيعون فحسب فهمها- كما كان يمكن أن يفهم سيرفيتوس لماذا أراد كالفن أن يحرقه على الخازوق- ولكن الأسباب التى يمكن لنا بشكل معقول أن نتوقع منهم، كمواطنين أحرار ومتساوين، أن يقبلوها بشكل معقول كذلك. الحرمان من الحريّات الأساسيّة هو انتهاك لمعيار المعاملة بالمثل. ما هى الأسباب التى يمكن أن تفى بمعيار المعاملة بالمثل وفى الوقت نفسه تبرّر حرمان بعض الأشخاص من الحريّة الدينيّة، أو اعتبار البعض عبيدا، أو أن يكون الحق فى التصويت خاضعا لشروط ملكيّة معينة، أو حرمان المرأة من حق التصويت؟

تحدّد فكرة العقل العام القيم السياسيّة الأساسيّة على أعمق مستوى، وتحدّد كيف تفهم العلاقة السياسيّة. لذلك الذين يؤمنون بأن المسائل السياسيّة الأساسيّة يجب أن تتقرر بمقتضى ما يعتبرونه أحسن الأسباب وفقا لفكرتهم الخاصة عن الحقيقة الكاملة- بما فى ذلك مذهبهم الشامل الدينى أو العلمانى- وليس بمقتضى الأسباب التى يمكن أن يشارك فيها جميع المواطنين كأحرار ومتساوين، سيرفضون بطبيعة الحال فكرة العقل العام. تنظر الليبراليّة السياسيّة إلى الإصرار على امتلاك الحقيقة الكاملة فى السياسة على أنّه يتعارض مع المواطنة الديمقراطيّة ومع فكرة شرعيّة القانون.

١-٣ **الديمقراطيّة لها تاريخ طويل.** توجد العديد من الأفكار المختلفة حول الديمقراطية منذ بدايتها فى اليونان القديمة حتى اليوم الحاضر.[٢٠] وينصب اهتمامى هنا فقط على الديمقراطيّة الدستوريّة جيدة التنظيم- وهو اصطلاح استخدمته منذ البداية- التى يمكن أن نفهمها كذلك على أنّها ديمقراطية المداولة. التعريف الدقيق لديمقراطيّة المداولة هو فكرة المداولة ذاتها. عندما يتداول المواطنون ويتبادلون الرأى ويناقشون ما لديهم من أسباب تؤيّد وجهات نظرهم فى المسائل السياسيّة العامّة، يفترضون أن آراءهم السياسيّة يمكن أن تنقّح بالمناقشة مع المواطنين الآخرين، ومن ثم لا تكون تلك الآراء مجرد نتيجة جامدة لا تقبل التغيير تعبّر عن مصالحهم الراهنة الخاصّة أو غير السياسيّة. فى هذه النقطة يلعب العقل العام دورا حاسما، لأنه يعطى طابعا مميّزا لتفكير المواطنين حول الأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة. وبينما لا أستطيع أن أناقش هنا طبيعة ديمقراطيّة المداولة مناقشة كاملة، أذكر عددا من النقاط الأساسيّة لأوضح دور العقل العام وأهميته.

توجد ثلاثة عناصر أساسيّة لديمقراطيّة المداولة. أوّل هذه العناصر هو فكرة العقل العام،[٢١] وإن اختلفت هذه الفكرة من مجتمع إلى آخر. العنصر الثانى هو وجود إطار للمؤسّسات الديمقراطيّة الدستوريّة ينصّ على إقامة هيئات تشريعية للتداول. العنصر الثالث هو معرفة المواطنين بوجود عقل عام ورغبتهم بصفة عامة فى اتّباعه وتحقيق مثله الأعلى فى سلوكهم السياسى. المتطلّبات الضمنيّة المباشرة لهذه الأساسيّات هى تمويل الانتخابات من المال العام وترتيب الإمكانيّات اللازمة لمناقشات جادّة ومنظّمة للقضايا الجوهريّة والمسائل التى تتعلّق بالحياة المدنية العامّة. من الضرورى توفير إمكانيّات للمداولات العامّة واعتبارها سمة أساسية من سمات الديمقراطية، وأن تكون متحرّرة من لعنة النقود.[٢٢] ما لم يحدث ذلك تسيطر مصالح الشركات الكبرى والمصالح المنظّمة الأخرى على الحياة السياسيّة بتقديم التبرّعات الضخمة للحملات الانتخابية، وتشوه بل قد تمنع كليّة المناقشات والمداولات العامّة.

تدرك ديمقراطيّة المداولة أيضا أنّه لا يمكن اتّخاذ قرارات اجتماعيّة وسياسية حاسمة، دون الانتشار الواسع للتعليم بين جميع المواطنين حول الجوانب الأساسيّة للحكومة الديمقراطيّة الدستوريّة، ودون أن يكون الشعب على علم بالمشكلات الملحّة. وحتى إذا أراد الزعماء السياسيّون بعيدو النظر إدخال تغييرات وإصلاحات اجتماعيّة، لن يستطيعوا إقناع جمهور فاقد الثقة ومضلّل بأن يقبل تلك الإصلاحات والتغييرات وأن يتّبعها. على سبيل المثال توجد مقترحات معقولة حول ما ينبغي عمله فيما يتعلق بالأزمة القادمة التى يقال:

إنها ستحدث فى الضمان الاجتماعى، من هذه المقترحات إبطاء معدّل نمو مستويات الإعانات الاجتماعيّة ورفع سن التقاعد تدريجيًا، ووضع قيود على الرعاية الطبيّة العالية التكلفة فى الحالات الميئوس من شفائها والتى لا تؤدّى إلى بقاء المريض على قيد الحياة أكثر من أسابيع أو ربما أيّام معدودة، وأخيرا رفع الضرائب بنسبة معقولة الآن بدلا من الاضطرار إلى رفعها بنسبة كبيرة فى وقت لاحق.[٢٣] ولكن كما هو الحال يعلم الذين يتابعون " اللعبة السياسيّة الكبرى" أن أيًا من تلك المقترحات المعقولة لن يحظى بالقبول. تتكرر القصّة نفسها حول مقترحات الاهتمام بدعم المؤسّسات الدوليّة (مثل الأمم المتحدة)، وزيادة المساعدات الخارجيّة التى تنفق فى موضعها الصحيح، والاهتمام بحقوق الإنسان فى الداخل والخارج. ولكن الحاجة المستمرة للسعى إلى الحصول على تمويل للحملات الانتخابيّة تجعل النظام السياسى عاجزا عن أداء وظيفته. وهكذا تصاب قدرة النظام السياسى على المداولات حول هذه المسائل الحيويّة بالشلل.

(٢) مضمون العقل العام

٢-١ يشارك المواطن فى العقل العام عندما يشترك فى مداولات فى إطار ما يعتبره بصدق أهم تصوّر سياسى معقول للعدالة، تصوّر يعبر عن قيم سياسيّة يمكن أن نتوقع بشكل معقول من الآخرين، كمواطنين متساوين وأحرار، أن يؤيّدوها. لابد أن

يكون لدى كل منّا مبادئ وخطوط إرشادية عامة نرجع إليها بطريقة تفى بهذا المعيار. وقد اقترحت أن من طرق تحديد تلك المبادئ والخطوط العامّة السياسيّة أن نبيّن أنها يمكن الموافقة عليها فيما أسميه الوضع الأصلى[٢٤] .(انظر Political Liberalism الليبراليةّ السياسيّة) وقد يرى آخرون أن هناك طرق أخرى أكثر معقولية لتحديد هذه المبادئ.

مضمون العقل العام يصدر عن مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة عن العدالة وليس عن تصوّر واحد. يوجد العديد من الليبراليّات والآراء المصاحبة لها، ومن ثم توجد العديد من أشكال العقل العام تحددها مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة المعقولة. من بين تلك التصوّرات تصوّر العدالة كإنصاف. هذا التصوّر بغض النظر عن ميزاته ليس سوى واحد فقط من تلك التصوّرات . السمة المحدّدة لتلك التصورات هى معيار المعاملة بالمثل، الذى يطبّق بين مواطنين أحرار ومتساوين، وينظر إليهم على أنهم معقولون وعقلانيّون. توجد ثلاث سمات رئيسية تميّز هذه التصوّرات :

أولاً : قائمة بالحقوق والحريّات والفرص الأساسيّة (مثل تلك المألوفة فى النظم الدستوريّة)،

وثانيًا : إعطاء أولويّة خاصة لتلك الحقوق والحريّات والفرص، خاصة فيما يتعلق بالسعى إلى قيم الخير العام والكمال،

وثالثًا : إجراءات تضمن لكل المواطنين وسائل كافية وصالحة لجميع الأغراض كى يستخدموا حريّاتهم استخداما فعّالا[٢٥] .

جميع هذه التصوّرات الليبراليّة تؤيد الأفكار الأساسيّة بأن المواطنين أشخاص متساوون وأحرار، وأن المجتمع نظام منصف للتعاون عبر الزمن. ولكن نظرًا لأنه من الممكن أن نفسّر هذه الأفكار بطرق عديدة، نجد لدينا صياغات مختلفة لمبادئ العدالة ومضامين مختلفة للعقل العام. كذلك تختلف التصوّرات السياسيّة فى كيفيّة ترتيب المبادئ والقيم السياسيّة أو فى التوازن بينها، حتى عندما تنصّ على نفس المبادئ

والقيم. أفترض كذلك أن هذه الليبراليّات تحتوى على مبادئ جوهريّة للعدالة، ومن ثم تغطّى أكثر من مجرّد العدالة الإجرائية. المطلوب من هذه التصوّرات الليبراليّة أن تقرّ الحريّات الدينيّة وحريّات التعبير الإبداعى لمواطنين متساوين، إضافة إلى أفكار جوهريّة عن الإنصاف تشمل تكافؤ الفرص وضمان وسائل كافية لجميع الأغراض، وغير ذلك الكثير(٢٦) .

الليبراليّة السياسيّة إذا لا تسعى إلى تحديد ثابت ونهائى للعقل العام فى شكل تصوّر سياسى للعدالة(٢٧) مفضّل عن غيره من التصوّرات. إذ لن تكون هذه نظرة حكيمة. على سبيل المثال الليبراليّة السياسيّة تسمح بتصوّر الشرعيّة فى مشروع هابرماس Habermas (يوصف هذا التصوّر أحيانا بأنه أساسا ديمقراطى أكثر منه ليبرالى)،(٢٨) كما تفسح المجال للآراء الكاثوليكيّة عن الخير المشترك والتضامن عندما تطرح كقيم سياسيّة ،(٢٩) وحتى لو أصبح عدد قليل نسبيا من التصوّرات سائدا عبر فترة زمنية، بل وبدا أن تصوّرا معيّنا من تلك التصوّرات يشغل مكانة رئيسية خاصة، تظل التصورات المقبولة للعقل العام دائما تصوّرات متعدّدة. أكثر من ذلك قد تطرح من وقت إلى آخر تصوّرات جديدة متغيّرة للعقل العام وقد تختفى تصوّرات أخرى. ومن المهم أن يكون الأمر كذلك، وإلاّ لانتهى الحال إلى قمع مطالب بعض الجماعات والمصالح التى تنشأ نتيجة تغيّرات اجتماعيّة، وجعلها عاجزة عن أن تحصل على صوت سياسى مناسب(٣٠) .

٢ – ٢ يجب أن نميّز بين العقل العام وما يوصف أحيانا بأنّه عقل علمانى أو قيم علمانيّة. هذه تختلف عن العقل العام. العقل العلمانى هو التفكير فى إطار مذاهب شاملة غير دينيّة. هذه المذاهب والقيم أعمّ من أن تخدم أغراض العقل العام. القيم السياسيّة ليست مذاهب أخلاقيّة،(٣١) بغض النظر عما إذا كانت فى متناول التفكير العقلى والحس البديهى. المذاهب الأخلاقيّة على نفس المستوى مع العقائد الدينيّة ومع الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا. القيم والمبادئ السياسيّة الليبراليّة، رغم أنّها فى

جوهرها قيم أخلاقيّة. إلاّ أنها تصدر عن تصوّرات سياسيّة ليبراليّة للعدالة، وهى بذلك قيم سياسيّة. وتتميّز هذه التصوّرات السياسيّة بسمات ثلاث:

أولاً: تطبّق مبادئها على المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة الأساسيّة (البنية الأساسيّة للمجتمع).

ثانيًا: يمكن طرحها على نحو مستقل عن المذاهب الشاملة من أى نوع (رغم أن المذاهب الشاملة يمكن أن تتّفق على تأييدها).

وأخيرًا يمكن التوصل إلى هذه التصوّرات انطلاقا من أفكار أساسيّة موجودة ضمنا فى الثقافة السياسيّة العامّة لنظام دستورى، وذلك مثل تصوّر المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين والمجتمع كنظام عادل للتعاون.

وهكذا ينشأ مضمون العقل العام عن مبادئ وقيم مجموعة مترابطة من التصوّرات السياسيّة الليبراليّة للعدالة مستوفاة لهذه الشروط. ويمكن أن نشارك فى العقل العام بأن نحتكم إلى واحد من هذه التصوّرات السياسيّة - إلى المثل العليا والمبادئ والمعايير والقيم التى تمثّلها تلك التصوّرات - عندما نناقش القضايا السياسيّة الأساسيّة. إلا أن هذا المتطلّب يسمح لنا أن ندخل ضمن المناقشة السياسيّة فى أىّ وقت مذهبنا الشامل الدينى أو غير الدينى، بشرط أن نعطى فى الوقت المناسب أسبابا تتّفق مع العقل العام لتأييد المبادئ والسياسات التى يفترض أن مذهبنا الشامل يؤيّدها. وأشير إلى هذا الشرط أو هذا المتطلب على أنه "proviso" شرط ملزم، وأتناوله فى وقت لاحق بمزيد من التفصيل[٣٢] .

من سمات العقل العام إذًا أن يعمل كليّة فى إطار تصوّر سياسى للعدالة. ومن أمثلة القيم السياسيّة تلك التى جاءت فى مقدمة الدستور الأمريكى: اتحاد أكثر كمالا وعدالة وسلامًا اجتماعيًا والدفاع المشترك والرفاهية العامّة ونعمة الحريّة لنا وللأجيال القادمة. ويندرج تحت هذه القيم قيم أخرى. على سبيل المثال يندرج تحت قيمة العدالة

الحريات الأساسية المتساوية وتكافؤ الفرص ومثل عليا فيما يتعلق بتوزيع الدخل والضرائب وغير ذلك الكثير.

تختلف القيم السياسية للعقل العام عن القيم الأخرى فى أنها تتحقق فى مؤسسات سياسية وتعطى الطابع المميز لهذه المؤسسات. وهذا لا يعنى عدم وجود قيم مماثلة تميز أشكالا اجتماعية أخرى. على سبيل المثال نجد قيم الفعالية والكفاءة تميز التنظيم الاجتماعى للفرق الرياضية أو للنوادى، مثلما تتحقق فى المؤسسات السياسية للبنية الأساسية للمجتمع. ولكن القيمة تكون قيمة سياسية بالمعنى الدقيق فقط عندما يكون الشكل الاجتماعى نفسه شكلا سياسيا : أى عندما تتحقق فى أجزاء البنية الأساسية ومؤسساتها السياسية والاجتماعية. ومعنى هذا أن العديد من التصورات السياسية تصورات غير ليبرالية، بما فى ذلك الأرستقراطية والاتحادات الأوليغاركية والنظم الأتوقراطية والديكتاتورية. هذه جميعها تدخل تحت فئة التصورات السياسية. [٢٢] ولكننا نهتم فقط بتلك التصورات السياسية التى تكون معقولة فى نظام ديمقراطى دستورى، وكما أوضحت فى الفقرة السابقة، هذه هى المثل العليا والمبادئ التى تعبر عنها تصورات سياسية ليبرالية معقولة.

٢ -٣ **السمة الأساسية الأخرى للعقل العام** هى أنّ تصوراته السياسية يجب أن تكون تصورات متكاملة. ومعنى هذا أن كل تصور سياسى يجب أن يكون معبرا عن مبادئ ومعايير ومثل عليا، جنبا إلى جنب مع الخطوط العامة التى نسترشد بها، بحيث نضع القيم التى يحددها هذا التصور فى ترتيبها المناسب، أو عدا ذلك ننظر إليها كوحدة متكاملة بحيث يمكن لتلك القيم وحدها أن تعطى لنا الإجابة المناسبة لجميع أو لأغلب المسائل التى تتعلق بالأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة. هنا يتم ترتيب القيم على ضوء بنيتها وسماتها فى إطار التصور السياسى ذاته، وليس وفقا للطريقة التى توجد بها تلك القيم داخل المذاهب الشاملة للمواطنين. لا يجوز ترتيب القيم السياسية بالنظر إليها كقيم منفصلة أو بعيدة عن بعضها البعض أو منفصلة عن سياق محدد. إنها ليست عرائس يتم تحريكها من خلف الستار بواسطة مذاهب

شاملة.[٣٤] تلك المذاهب الشاملة لا تشوه ترتيب القيم، شريطة أن ينظر العقل العام إلى هذا الترتيب على أنه ترتيب معقول. ويمكن للعقل العام أن ينظر بالفعل إلى ترتيب القيم السياسيّة على أنه ترتيب معقول (أو غير معقول)، لأن البنية المؤسّسيّة مفتوحة للنظر إليها، وستصبح الأخطاء والثغرات داخل الترتيب السياسى مكشوفة. وهكذا يمكن أن نكون على ثقة من أن ترتيب القيم السياسيّة لا يتعرّض للتشويه بفعل مذاهب شاملة معقولة. (وأؤكد هنا على أن المعيار الوحيد للحكم بتعرّض القيم السياسيّة للتشويه هو أن يكون ترتيب تلك القيم غير معقول فى ذاته.)

من المهّم أن تكون التصّورات السياسيّة متكاملة. تكمن هذه الأهميّة فى أن التصور السياسى غير المتكامل لن يكون إطارا فكريًا مناسبا أو كافيا يمكن على ضوئه مناقشة المسائل السياسيّة الجوهريّة .[٣٥] الشىء الذى لا نستطيع أن نفعله فى العقل العام هو أن ننتقل مباشرة من مذهبنا الشامل أو من جزء منه إلى واحد أو أكثر من القيم والمبادئ السياسيّة وإلى المؤسّسات التى تدعّمها هذه القيم والمبادئ. بدلا من ذلك مطلوب منا أوّلا أن نصل إلى الفكرة الأساسيّة لتصّور سياسى متكامل، وأن نضع انطلاقا من هذه الفكرة الأساسيّة المبادئ والمثل العليا، ونستخدم الحجج التى تعطيها لنا. وما لم نفعل ذلك سيسمح العقل العام بحجج ناقصة وجزئيّة أكثر مما ينبغى.

٢- ٤ أذكر الآن أمثلة عديدة للقيم والمبادئ السياسيّة لأوضّح مضمون العقل العام بشكل أكثر تحديدا، وبصفة خاصة الطرق المختلفة التى يكون بها معيار المعاملة بالمثل قابلا للتطبيق وفى الوقت نفسه عرضة للانتهاك.

(أ) كمثال أوّل، نبحث قيمة الاستقلال الذاتى. هذه القيمة قد تأخذ شكلين: الشكل الأول هو : الاستقلال الذاتى السياسى، أى وجود شخصيّة قانونيّة مستقلّة للمواطنين وضمان المحافظة على كرامتهم ومشاركتهم على قدم المساواة مع بعضهم البعض فى ممارسة السلطة السياسيّة. الشكل الآخر هو : استقلال ذاتى أخلاقى صرف يميّز أسلوبا معيّنا للحياة والفكر ويغوص فى أعمق غاياتنا ومثلنا العليا، مثلما نجد فى

المثل الأعلى للفرديّة عند ميل.[٢٦] وأيا كان ما نراه حول الاستقلال الذاتى كقيمة أخلاقيّة صرف، هذا الاستقلال الذاتى، أخذا فى الاعتبار التعدّدية المعقولة، لا يستوفى معيار المعاملة بالمثل، لأن الكثيرين من المواطنين، على سبيل المثال أولئك الذين يتمسكون بمذاهب دينيّة، قد يرفضون هذه القيمة. وهكذا نجد أن الاستقلال الذاتى السياسى قيمة سياسيّة ، بينما الاستقلال الذاتى الأخلاقى ليس كذلك.

(ب) كمثال ثان نأخذ القصة المألوفة عن السامريين الأبرار-Good Samaritan . هل القيم التى ينشدها السامريوّن قيم سياسيّة بالمعنى الدقيق للكلمة وليس فقط مجرد قيم فلسفيّة أو دينيّة؟ و بينما تسمح لنا النظرة الواسعة للثقافة السياسيّة العامّة، عندما نطرح اقتراحا ما، أن نستشهد بقصّة من الإنجيل، يتطلب العقل العام منا أن نبرّر اقتراحنا هذا بالإشارة إلى قيم سياسيّة بمعناها الدقيق[٣٧] .

(ج) كمثال ثالث، ننظر إلى الاحتكام إلى الأهليّة عند مناقشة توزيع الدخل: يميل البعض إلى القول بأنّ التوزيع المثالى للدخل يجب أن يكون على أساس الأهليّة. ولكن ما المقصود بالأهليّة فى نظرهم؟ هل تعنى أن الأشخاص الذين يشغلون مختلف المناصب يجب أن تكون لديهم المؤهلات المطلوبة أو اللازمة – القضاة يجب أن يكونوا مؤهّلين للقضاء– ويجب وجود تكافؤ فرص أمام الجميع كى يؤهّلوا أنفسهم لشغل المناصب التى يفضّلونها؟ هذه فى حقيقة الأمر قيمة سياسيّة . ولكن توزيع الدخل طبقا للأهليّة الأخلاقيّة، حيث يعنى ذلك الجدارة الأخلاقيّة للشخصية، مع تساوى جميع العوامل الأخرى، بما فى ذلك المذاهب الشاملة، ليس قيمة سياسيّة. ليس هدفا اجتماعيًا وسياسيًا يمكن تطبيقه عمليًا.

(د) وأخيرا لننظر إلى مصلحة الدولة فى الأسرة وفى الحياة البشريّة. كيف يمكن تحديد القيمة السياسيّة التى نحتكم إليها تحديدا صحيحا؟ عادة يتم تحديد القيمة السياسيّة بشكل عام جدا. ولكن الحكومة فى النظام الديمقراطى لها مصلحة مشروعة فى أن يعمل القانون العام والسياسات العامّة على دعم وتنظيم المؤسّسات المطلوبة لإعادة إنتاج المجتمع السياسى عبر الزمن. هذه المؤسّسات تشمل الأسرة (بشكل عادل) وترتيبات لتنشئة وتعليم الأطفال، ومؤسّسات الرعاية الصحيّة العامّة. يعتمد هذا الدعم والتنظيم على مبادئ وقيم سياسيّة، طالما ننظر إلى المجتمع السياسى على أنه مستمر فى الوجود عبر الزمن ويحافظ على كيانه ومؤسّساته وثقافته عبر الأجيال. عندما تأخذ الحكومة مصلحتها هذه فى الاعتبار، ستبدو أنها ليس لها مصلحة فى شكل معين للحياة الأسريّة، أو للعلاقة بين الجنسين، وذلك فيما عدا ما يؤثّر به ذلك الشكل أو تلك العلاقة بطريقة أو بأخرى على إعادة الإنتاج المنظّم للمجتمع عبر الزمن. لذلك تحبيذ نظام الزواج الأحادى (علاقة الزوجية فقط بين رجل واحد وامرأة واحدة) فى حد ذاته أو الوقوف ضد زواج الجنسية المثليّة (زواج شخصين من نفس الجنس) على أن ذلك يندرج ضمن المصلحة المشروعة للحكومة فى النظام الأسرى، يمكن أن يبدو انعكاسا لمذاهب أخلاقيّة أو دينيّة شاملة، وبالتالى ليس على أساس صحيح، أى ليس على أساس قيم سياسيّة. قد توجد بطبيعة الحال قيم سياسيّة أخرى يكون مثل هذا التصوّر على ضوئها مرضيا أو وافيا بالغرض المطلوب: على سبيل المثال القول بأنّ الزواج الأحادى ضرورى للمساواة بين المرأة والرجل، أو أن الزواج المثلى يقوّض أو يقضى على هدف تنشئة وتعليم الأطفال[٣٨] .

٢-٥ تظهر هذه الأمثلة الأربعة تناقضا مع ما سمّيته فيما تقدّم عقلا علمانيّا.[٣٩] ومن الآراء التى تطرح كثيرا هى أنّنا بينما يجب ألاّ نحتكم إلى أسباب دينيّة أو إلى

مذاهب علمانيّة لتبرير سنّ القوانين فى مجتمع ديمقراطى، يمكن أن نحتكم إلى حجج علمانيّة صحيحة[٤٠] ولكن ما هى الحجّة العلمانيّة؟ يعتقد البعض أن أى حجّة ناتجة عن تفكير ونظرة نقديّة ومنطقية ويمكن للجميع فهمها هى حجّة علمانيّة. ويناقشون الحجج المتعدّدة التى تعتبر، على سبيل المثال، علاقات الجنسيّة المثليّة علاقات منحطّة ومخزية.[٤١] بطبيعة الحال بعض هذه الحجج قد تكون حججا علمانيّة منطقيّة وعقليّة (حسب هذا التعريف). ولكن السمة الأساسيّة لليبراليّة السياسيّة هى أنها تنظر إلى مثل هذه الحجج جميعها بنفس الطريقة التى تنظر بها إلى الحجج الدينيّة، ومن ثم هذه المذاهب الفلسفيّة العلمانيّة لا تعطى حججا وفقا للعقل العام. الحجج والمفاهيم العلمانيّة من هذا النوع تنتمى إلى مذاهب أخلاقيّة وإلى الفلسفة الأولى، وبالتالى تقع خارج النطاق السياسى.

وهكذا، عندما نبحث ما إذا كنا نعتبر علاقات الجنسيّة المثليّة بين المواطنين جريمة يعاقب عليها القانون، ليست المسألة ما يذهب إليه فكر فلسفى غير دينى بأن خير الإنسانيّة يستدعى تحريم تلك العلاقات، وليس ما إذا كان أصحاب الإيمان الدينى يعتبرون تلك العلاقات خطيئة، ولكن المسألة فى المقام الأول هى ما إذا كانت القوانين التشريعيّة التى تحرّم تلك العلاقات تنتهك الحقوق المدنيّة لمواطنين ديمقراطيين ومتساوين وأحرار.[٤٢] هذه المسألة تتطلب تصوّرا سياسيًا معقولا عن العدالة يحدّد تلك الحقوق المدنية، وهذه أساسا مسألة دستوريّة.

(٣) الدين والعقل العام فى المجتمعات الديمقراطيّة

٣-١ قبل أن نبحث فكرة النظرة الواسعة للثقافة السياسيّة لمجتمع ما، نطرح السؤال الآتى: كيف يمكن لأصحاب مذاهب دينيّة، يستند بعضها إلى سلطة دينيّة، على سبيل المثال الكنيسة أو الكتاب المقدس، أن يعتنقوا فى الوقت نفسه تصوّرا سياسيّا معقولا يؤيد النظام الديمقراطى الدستورى المعقول؟ هل يمكن لتلك المذاهب أن تظل متّفقة للأسباب الصحيحة مع تصوّر سياسى ليبرالى؟ لا يكفى أن تقبل هذه المذاهب

حكومة ديمقراطية كمجرد وضع مؤقّت. كيف يمكن لمواطنين يتمسّكون بمعتقدات دينيّة أن ينتموا إلى مجتمع ديمقراطى يأخذ بقيم ومثل عليا سياسيّة فى جوهرها، انتماء حقيقيا مخلصا وليس مجرد إذعان لتوازن القوى السياسيّة والاجتماعيّة؟ ولنطرح السؤال بشكل أكثر وضوحا : كيف يكون من الممكن - أو هل من الممكن - لذوى الإيمان الدينى، وكذلك لغير الدينيّين (العلمانيّين)، أن يؤيّدوا نظاما دستوريًا حتى ولو أن مبادئهم الشاملة يمكن ألا تزدهر فى ظل هذا النظام، بل فى واقع الأمر يمكن أن تتدهور؟ وهذا السؤال الأخير يطرح من جديد أهميّة فكرة الشرعيّة ودور العقل العام فى تحديد شرعيّة القوانين.

ولكى نوضح هذه المسألة نضرب مثالين. المثال الأوّل عن الكاثوليك والبروتستانت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما كان مبدأ التسامح يحترم فقط باعتبار أنه وضع مؤقّت[٤٣] وكان معنى هذا أنّه إذا استطاع أىّ طرف أن يسيطر على المجتمع كما يحلو له فسوف يفرض مذهبه الدينى على أنّه الإيمان الوحيد المسموح به. المجتمع الذى توجد فيه عدة عقائد دينيّة وتشارك جميعها فى هذا الاتّجاه وتفترض أنّ العدد النسبى لكل منها سيبقى دون تغيير يذكر إلى مستقبل غير منظور، من الأفضل أن يتخذ دستورا يشبه دستور الولايات المتحدة، دستورا يحمى تماما الحريّات الدينيّة لأديان تختلف عن بعضها البعض اختلافا حادا ولكنها بشكل أو بآخر متساوية فى القوّة السياسيّة. يحترم الجميع هذا الدستور، كما هو الحال، باعتباره عهدا بالحفاظ على السلام المدنى.[٤٤] فى هذا المجتمع من الجائز أن تناقش المسائل السياسيّة من حيث هى أفكار وقيم سياسيّة، وذلك حتى لا يفتح الباب أمام الصراع الدينى وتنشب أعمال عدوانية طائفيّة. دور العقل العام هنا هو أن يؤدّى فقط إلى تهدئة الخلافات وتشجيع الاستقرار الاجتماعى. ولكننا فى هذه الحالة لا يكون لدينا استقرار للأسباب الصحيحة، أى استقرار يكفله الولاء الحازم للقيم والمثل العليا السياسيّة (الأخلاقيّة) لمجتمع ديمقراطى.

كذلك لا يكون لدينا استقرار اجتماعى للأسباب الصحيحة فى المثال الثانى- مجتمع ديمقراطى يقبل فيه المواطنون المواد الدستوريّة الجوهريّة التى تضمن الحريّات المدنيّة والسياسيّة والدينيّة على أنّها مبادئ سياسيّة (أخلاقيّة)، ولكن ولاءهم لهذه المبادئ الدستوريّة بقدر محدود جدا بحيث لا يكون أى منهم على استعداد لأن يرى عقائده الدينيّة أو غير الدينيّة تتراجع فيما لها من نفوذ أو فى عدد المؤمنين بها. وهؤلاء المواطنون على استعداد لمقاومة أو عصيان القوانين التى يعتقدون أنها تضعف مراكزهم. يفعلون ذلك حتى رغم المحافظة على جميع الحريّات الدينيّة وغيرها ورغم أن المذهب الذى يناصرونه آمن تماما. هنا كذلك يقبل المواطنون الديمقراطيّة قبولا مشروطا وليس للأسباب الصحيحة.

الشىء المشترك بين هذين المثالين هو أن المجتمع ينقسم إلى مجموعات منفصلة، كل منها له مصالح جوهريّة متميزة عن مصالح المجموعات الأخرى ومعارضة لها. هذه المجموعات على استعداد لأن تقاوم أو تنتهك القانون الديمقراطى الشرعى من أجل تلك المصالح. فى المثال الأول نجد مصلحة عقيدة دينيّة فى أن تفرض هيمنتها على المجتمع، بينما فى المثال الثانى نجد المصلحة الجوهريّة لمذهب معيّن، دينى أو غير دينى، فى الحفاظ على درجة معيّنة من النجاح والنفوذ. وبينما يستطيع النظام الدستورى أن يكفل تماما حريّات وحقوق جميع المذاهب المسموح بها، ومن ثم يحمى حريّاتنا وأمننا، تتطلّب الديمقراطيّة بالضرورة أن نقبل جميعا الالتزامات التى يقرّرها القانون الشرعى.(٤٥) وبينما ليس من المتوقع من أى أحد أن يعرّض مذهبه الدينى أو غير الدينى للخطر، ينبغى على كل منا أن يتخلى وإلى الأبد عن الأمل فى تغيير الدستور بحيث نفرض هيمنة عقائدنا الدينيّة على غيرها من الأديان والمذاهب دينيّة أو غير دينيّة، أو أن نجعل التزاماتنا مشروطة بحيث نضمن لعقائدنا نفوذا ونجاحا. مثل هذه الآمال والأهداف لا تتّفق بحال مع فكرة الحريّات الأساسيّة المتساوية لمواطنين جميعهم أحرار ومتساوين.

٣-٢ ولنتوسع في السؤال الذى طرحناه آنفا: كيف يكون من الممكن- أو هل من الممكن- لأصحاب العقائد الدينيّة، وكذلك لغير الدينيّين (العلمانيّين)، أن يؤيدوا نظاما دستوريًا، حتى وإن كان من الممكن ألا تزدهر عقائدهم الشاملة فى ظله، بل ربّما يصيبها الوهن والاضمحلال؟ هنا تكمن الإجابة فى أن يسلّم أصحاب العقائد الدينيّة أو غير الدينية، بأن الطريق الوحيد المنصف الذى يضمن لهم الحريّة الدينيةَ ويتفق فى الوقت نفسه مع الحريّات المتساوية للمواطنين الآخرين الأحرار والمتساوين، هو تأييد نظام ديمقراطى دستورىّ معقول. يمكن لأنصار المذاهب الدينيّة القول بأن هذه هى الحدود التى يضعها الله لحريتنا، بينما يمكن للمذاهب غير الدينيّة أن تعبّر عن نفسها بشكل آخر.[٤٦] ولكن فى أى من الحالتين تضع هذه المذاهب، الدينيّة وغير الدينيّة، صياغات مختلفة للكيفيّة التى تتّسق بها حرية الضمير ومبدأ التسامح مع العدالة المتساوية لجميع المواطنين فى مجتمع ديمقراطى معقول. لذلك يجب أن يكون لحرية الضمير ومبادئ التسامح مكانا أساسيًا فى أى تصوّر ديمقراطى دستورى، لأنّها تحدّد القاعدة الأساسيّة التى ينبغى قبولها من جميع المواطنين كقاعدة منصفة ومنظّمة للتنافس بين العقائد المختلفة.

نلاحظ هنا وجود فكرتين عن التسامح. الفكرة الأولى سياسيّة خالصة، يتم التعبير عنها فى إطار الحقوق والواجبات التى تحمى الحريّة الدينيّة وفقا لتصورات سياسيّة معقولة عن العدالة. الفكرة الثانية ليست مجرد فكرة سياسيّة صرف، ولكن يتم التعبير عنها من داخل عقيدة دينيّة أو غير دينيّة، على سبيل المثال، عندما ذكرنا آنفا القول بأنّ هذه هى الحدود التى يضعها الله على حريّاتنا. وهذا القول يعطى مثالا لما أسمّيه التفكير العقلى على أساس افتراض ظنّى.[٤٧] فى هذه الحالة نستدل عقليا ممّا نعتقد أو نفترض أنه مذاهب أساسيّة دينيّة أو فلسفيّة للآخرين، ونسعى إلى أن نبيّن لهم أنه بالرغم ممّا يعتقدون، يمكنهم أن يقرّوا تصوّرا سياسيّا معقولا عن العدالة على أساس تلك المذاهب. نحن من جانبنا لا ندفع بذلك كأساس لقبول التصوّر السياسى أو ندافع عنه، ولكننا نعرضه على أنه أساس يمكن لهم أن يقبلوه ويتفق مع مذاهبهم الشاملة.

(٤) المشهد العريض للثقافة السياسيّة للمجتمع

٤-١ نبحث الآن ما أسميه المشهد العريض للثقافة السياسيّة للمجتمع ونناقش جانبين من هذا المشهد. الجانب الأول هو أن المذاهب الشاملة المعقولة، دينيّة أو غير دينيَة، يجوز لها أن تشارك فى النقاش السياسى فى المجتمع فى أى وقت، شريطة أن تقدّم خلال هذا النقاش أسبابا سياسيّة - وليس أسبابا تعتمد فى صحّتها على تلك المذاهب ذاتها - تكفى لتأييد المبادئ التى تطرحها. وأشير إلى هذا التحفظ بتقديم أسباب سياسيّة صحيحة على أنه the proviso الشرط الملزم ، وهذا الشرط يميّز الثقافة السياسيّة للمجتمع عن الخلفيّة الثقافيّة.[٤٨] الجانب الآخر الذى أتناوله بالبحث هو أنهّ قد توجد أسباب إيجابية لإدخال مذاهب شاملة ضمن المناقشة السياسيّة العامّة. وسوف أتناول هذين الجانبين الواحد تلو الآخر.

بطبيعة الحال يمكن إثارة العديد من الأسئلة حول كيفية استيفاء الشرط الملزم.[٤٩] السؤال الأوّل هو: متى نحتاج إلى استيفاء هذا الشرط؟ فى اليوم نفسه أو فى يوم لاحق؟ . كذلك على من يقع الالتزام باحترام الشرط الملزم؟ ومن المهم أن يكون من الواضح ومن المتّفق عليه أنه يجب استيفاء الشرط الملزم بشكل صحيح وبنيَة حسنة. ولكن يجب وضع تفاصيل القواعد التى يتم على أساسها استيفاء هذا الشرط من الناحية العمليّة ولا يمكن أن نركن فى ذلك إلى مجموعة من القواعد الواضحة المحدّدة سلفا. وتحدّد طبيعة الثقافة السياسيّة للمجتمع الكيفيّة التى يتم بها وضع هذه التفاصيل وتتطلّب وعيا وتفهما جيّدين. من المهم كذلك أن نلاحظ أن إدخال المذاهب الدينيّة والعلمانية ضمن الثقافة السياسيّة العامة، شريطة استيفاء الشرط الملزم، لا يغير من طبيعة ومحتوى التبرير فى العقل العام ذاته. يظل هذا التبرير معتمدا على مجموعة من التصوّرات السياسيّة المعقولة عن العدالة. ولكن لا توجد أى قيود أو متطلبات على كيفية التعبير عن المذاهب الدينيّة أو العلمانيّة ذاتها، على سبيل المثال ليس من الضرورى أن تكون تلك المذاهب صحيحة منطقيا وفقا لمعايير معيّنة، أو أن تكون خاضعة للتقييم المنطقى، أو تؤيّدها الأدلّة والبراهين.[٥٠] سواء تكون كذلك أو

لا تكون فهذه مسألة يقررها أولئك الذين يقدّمونها، وكيف يريدون أن يفهم ما يقولونه. وفى العادة ستكون لديهم أسباب عملية لأن يجعلوا أفكارهم مقبولة لدى جمهور أعرض.

٤-٢ **معرفة المواطنين المتبادلة** بمذاهب بعضهم البعض، سواء الدينيّة أو غير الدينيّة، التى يتم التعبير عنها فى المشهد العريض للثقافة السياسيّة للمجتمع[٥١]، تكشف لنا أنّ جذور ولاء المواطنين الديمقراطيين لتصوّراتهم السياسيّة تكمن فى مذاهبهم الشاملة سواء الدينيّة أو غير الدينيّة. فى هذه الحالة يصبح ولاء المواطنين للمثل الأعلى الديمقراطى للعقل العام قويًا للأسباب الصحيحة. قد نفكّر فى المذاهب الشاملة المعقولة التى تؤيّد تصوّرات سياسيّة معقولة للمجتمع على أنها الأسس الاجتماعيّة الحيويّة لهذه التصوّرات التى تعطيها قوة ونشاطا يكفل لها البقاء. عندما تقبل هذه المذاهب الشرط الملزم وتدخل عندئذ فقط فى الجدال السياسى، يصبح التزامها بالديمقراطيّة الدستوريّة واضحا للجميع.[٥٢] وعندما يصبح المسئولون الحكوميون والمواطنون على علم بهذا الالتزام، سيكونون أكثر استعدادا لاحترام واجب السلوك الإنسانى، كما أن اتّباعهم للمثل الأعلى للعقل العام سيساعد على أن يقوّى ويدعّم المجتمع الذى يعبّر عنه هذا المثل الأعلى. مزايا المعرفة المتبادلة للمواطنين بأنّهم يحترمون المذاهب الشاملة المعقولة لبعضهم البعض تؤدّى إلى أسس إيجابيّة لطرح تلك المذاهب، وليس مجرد أسس دفاعيّة، كما لو كان إقحامها فى النقاش العام أمر لا مفرّ منه على أىّ حال.

ولنبحث، على سبيل المثال، مسألة سياسيّة موضع خلاف حاد - مسألة دعم الدولة لمدارس الكنيسة (المدارس الدينيّة). [٥٣] هؤلاء الذين يقفون على طرفى نقيض حول هذا الموضوع من المرجح أن يشكّ كل جانب منهما فى ولاء الجانب الآخر للقيم السياسيّة والدستوريّة الأساسيّة. لذلك من الحكمة أن يوضّح كل من الجانبين مذهبه الشامل، دينيًا أو علمانيًا، للجانب الآخر، وذلك لفتح المجال كى يشرح كل منهما كيف تؤدى وجهات نظره فى الحقيقة إلى تأييد القيم السياسيّة الأساسيّة. لنبحث كذلك

مسألة الداعين إلى إلغاء الرقّ، والنشطين فى حركة الحقوق المدنية.[٥٤] هؤلاء يستوفون الشرط الملزم، مهما كان مدى تأكيدهم للجنور الدينيّة لمذاهبهم، لأن هذه المذاهب أيّدت قيما دستوريّة أساسية- كما أوضح أصحابها- وبالتالى أيّدت تصوّرات معقولة للعدالة السياسيّة.

٤-٣ **ويهدف التفكير العقلى العام إلى الوصول إلى تبرير عام يقبله الجميع.** نحن نحتكم إلى التصوّرات السياسيّة للعدالة، وإلى دليل قابل للتحقق منه وحقائق متاحة أو معلنة أمام الجميع، وذلك حتى نصل إلى نتائج حول السياسات والمؤسسات السياسيّة التى نعتقد أنّها الأكثر معقوليّة. التبرير العام ليس فقط مجرد استدلال منطقى سليم، ولكنه حجّة موجهة إلى آخرين، تبدأ بداية صحيحة من مقدمات نقبلها ونعتقد أن الآخرين يمكن بدرجة معقولة أن يقبلوها، لتصل إلى نتائج نعتقد كذلك أنهم يمكنهم قبولها بدرجة معقولة. هذا يتفق مع واجب السلوك الإنسانى، نظرا لأنه فى الوقت المناسب سيتم استيفاء الشرط الملزم.

نشير أيضا إلى شكلين آخرين للتخاطب، وإن كان أى منهما لا يعبّر عن شكل من التفكير العقلى العام. الأول هو الإعلان: كل منا يعلن ما لديه من مذاهب شاملة، دينيّة أو غير دينيّة. لا نتوقع من الآخرين أن يشاركوننا فى هذه المذاهب. ولكن يبيّن كل منّا للآخرين كيف يمكن لنا أن نقر تصوّرا سياسيّا عاما معقولا للعدالة ومبادئها ومثلها العليا على أساس المذاهب التى نعتنقها. الهدف من هذا هو أن نعلن للآخرين الذين يعتنقون مذاهب شاملة مختلفة أن كل منّا كذلك يؤيّد تصوّرا سياسيّا معقولا ينتمى إلى مجموعة مترابطة من مثل هذه التصوّرات عندما ننظر إلى الأمر نظرة عريضة. المواطنون نوو الإيمان الذين يستشهدون بقصّة الإنجيل عن السامرى الخيّر لا يقفون عند هذا الحدّ، ولكنهم يستطردون بإعطاء تبرير عام للنتيجة التى تنتهى إليها هذه الحكاية الرمزية فى سياق سياسى.[٥٥] على هذا النحو نعيد طمأنة المواطنين الذين يؤمنون بعقائد مختلفة، وهذا يقوى رابطة الصداقة المدنيّة[٥٦] .

الصيغة الثانية هى الافتراض الظنّى، وتعريفه كما يلى: نقيم الحجّة على أساس ما نعتقد أو نفترض أنه العقيدة الأساسيّة للآخرين، دينيّين أو علمانيّين. ونحاول أن نبيّن لهم أنهم بالرغم من معتقداتهم يمكنهم أن يوافقوا على تصوّر سياسى معقول يمكن أن يكون أساسا للعقل العام. وبهذه الطريقة تتم تقوية المثل الأعلى للعقل العام. ولكن من المهم أن يكون الافتراض مخلصا وليس مناورة أو تلاعب، يجب أن نشرح نوايانا ونذكر أننا لا نفرض على الطرف الأخر المقدّمات التى نبنى عليها حجّتنا، ولكن كلّ ما نفعله هو أن نوضّح ما نعتقد أنه سوء تفاهم من الطرف الآخر، وربما كذلك بدرجة متساوية من طرفنا(٥٧) .

(٥) الأسرة جزء من البنية الأساسيّة

٥-١ لكى أضرب مثلا آخر على استخدام العقل العام والنطاق الذى يغطيه، أناقش مجموعة من المسائل حول مؤسّسة واحدة، تلك هى الأسرة.(٥٨) وأفعل هذا باستخدام تصوّر سياسى معين عن العدالة والنظر إلى الدور الذى يعطيه هذا التصوّر للأسرة فى البنية الأساسيّة للمجتمع. ونظرا لأن التصوّرات السياسيّة المعقولة التى تستوفى معيار المعاملة بالمثل هى التى تحدد مضمون العقل العام، سيوضّح نطاق المسائل المتعلّقة بالأسرة التى يغطيها هذا التصوّر السياسى المساحة الكبيرة للنقاش وتبادل الحجج والآراء التى يستوعبها العقل العام ككل.

الأسرة جزء من البنية الأساسيّة للمجتمع، لأن من بين أدوارها الرئيسية أن تكون الأساس لإنتاج وإعادة إنتاج المجتمع وثقافته بطريقة منتظمة من جيل إلى الجيل الذى يعقبه. المجتمع السياسى يعتبر دائما مشروعا أو نظاما للتعاون الاجتماعى مستمراً إلى أجل غير مسمى. وفكرة أن يحين وقت فى المستقبل تنتهى فيه وظيفة المجتمع وتنفصم عراه فكرة غريبة أو خارجة عن تصوّر المجتمع السياسى. لذلك عمليّة إعادة الإنتاج عمليّة ضرورية اجتماعيا. وإذا سلمّنا بذلك، نجد الدور المركزى للأسرة هو أن تنظم بطريقة معقولة وفعّالة تربية ورعاية الأطفال، والعمل على نموّهم وتعليمهم ضمن

الثقافة الأوسع.[٥٩] ويجب أن يكون لدى المواطنين إدراك للعدالة والفضائل السياسيّة التى تدعّم المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة . كما يجب أن تكفل الأسرة تنشئة ونموّ مثل هؤلاء المواطنين بأعداد مناسبة للحفاظ على وجود مجتمع قادر على البقاء[٦٠] .

هذه المتطلّبات تضع حدودا لجميع ترتيبات البنية الأساسيّة، بما فى ذلك جهود تحقيق تكافؤ الفرص. كما تفرض الأسرة قيودا على الوسائل التى يمكن بها تحقيق هذا الهدف، وتصاغ مبادئ العدالة لتحاول أن تأخذ هذه القيود والضوابط فى الاعتبار. ولا أريد أن أدخل فى تفاصيل هذه المسائل المعقدة هنا، ولكننى أفترض أننا كأطفال ننمو ضمن مجموعة صغيرة حميمة يكون فيها للكبار (عادة الآباء) سلطة اجتماعيّة وأخلاقيّة معينة.

٥-٢ **لكى نطبّق العقل العام على الأسرة** يجب أن ننظر إليها، جزئيا على الأقل، على أنّها مسألة تتعلق بالعدالة السياسيّة. قد يعتقد البعض أن الأمر ليس كذلك، وأن مبادئ العدالة لا تنطبق على الأسرة، ومن ثم لا تضمن هذه المبادئ عدالة متساوية للنساء والأطفال.[٦١] ولكن هذا التصوّر خاطئ. وقد ينشأ هذا التصوّر الخاطئ على النحو التالى: الموضوع الأساسى للعدالة السياسيّة هو البنية الأساسيّة للمجتمع ، بمعنى ترتيب المؤسّسات الأساسيّة للمجتمع فى نظام موحدّ للتعاون الاجتماعى على مدى زمنى . وتنطبق مبادئ العدالة الاجتماعيّة بشكل مباشر على هذه البنية، ولكنها لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخلية للعديد من المؤسّسات الواقعة فى نطاق تلك البنية، ومن بينها الأسرة. وهكذا قد يعتقد البعض أنه إذا كانت هذه المبادئ لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخلية للأسرة، فهى لا تستطيع إذا أن تضمن العدالة الاجتماعيّة للزوجات جنبا إلى جنب مع أزواجهنّ.

يطرح نفس السؤال بشكل آخر حول جميع المؤسّسات، سواء الكنائس أو الجامعات أو روابط رجال الأعمال أو الروابط العلميّة أو المهنيّة أو النقابات العماليّة. إذ إن الأسرة ليست وحدها فى هذا المضمار. ولنضرب مثلا: من الواضح أن المبادئ

الليبراليّة للعدالة السياسيّة لا تتطلب أن يكون نظام السلطة الكنسيّة ديمقراطيًا. ليس هناك ما يدعو إلى اختيار القساوسة والكرادلة في مناصبهم عن طريق الانتخاب، كذلك المزايا التي ترتبط بنظام التسلسل الرئاسي في مناصب الكنيسة لا تحتاج إلى أن تتفق مع مبدأ محدد للتوزيع، بالتأكيد ليس مبدأ التباين.[٦٢] وهذا يبيّن كيف أن مبادئ العدالة السياسيّة لا تنطبق على الحياة الداخليّة في الكنيسة، كذلك ليس من المرغوب أو المتفق مع حرية الضمير أو حرية تكوين الروابط أن يكون الأمر كذلك.

من ناحية أخرى، تفرض مبادئ العدالة السياسيّة قيودا جوهريّة معينة تؤثر على السلطة الكنسيّة. لا تستطيع الكنيسة أن تمارس سياسة عدم التسامح بشكل فعلي، لأن القانون العام، وفقا لمبادئ العدالة، لا ينظر إلى الهرطقة أو الردة على أنهما من الجرائم، لذلك لأعضاء الكنيسة دائما حريّة الارتداد عن عقائدهم الدينيّة. وهكذا رغم أن مبادئ العدالة لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخليّة للكنائس، إلا أنها تحمي حقوق وحريّات أعضائها عن طريق القيود أو الضوابط التي تخضع لها جميع الكنائس والروابط. وهذا لا ينفي أن هناك تصوّرات معيّنة للعدالة تنطبق بشكل مباشر على معظم الروابط والمجموعات إن لم يكن عليها جميعا، كما تنطبق على مختلف أنواع العلاقات بين الأفراد. ولكن هذه التصوّرات عن العدالة ليست تصوّرات سياسيّة. التصوّر المناسب يختلف من حالة إلى أخرى، تحديد هذا التصوّر مسألة قائمة بذاتها ويتعيّن النظر إليها في كل حالة على حدة، وفقا لطبيعة ودور الرابطة أو المجموعة أو العلاقة المعنيّة.

لننظر الآن إلى الأسرة. هنا نجد نفس الفكرة: لا تنطبق المبادئ السياسيّة مباشرة على الحياة الداخليّة للأسرة، ولكنها تفرض قيودا جوهريّة على الأسرة كمؤسسة، وبذلك تضمن لجميع أفراد الأسرة الحقوق والحريّات الأساسيّة وتكافؤ الفرص. وهذه القيود تفعل ذلك، كما سبق لي أن أوضحت، بتحديد الحقوق الأساسيّة لأعضاء الأسرة كمواطنين متساوين. والأسرة باعتبارها جزءا من البنية الأساسيّة لا تستطيع أن تنتهك هذه الحريّات. ونظرا لأن الزوجات مواطنات على قدم المساواة مع

أزواجهن، فلديهن جميع الحقوق والحريّات والفرص الأساسيّة التى لأزواجهن، وهذا بالإضافة إلى أنّ التطبيق الصحيح للمبادئ الأخرى للعدالة يكفى لأن يضمن لهن المساواة والاستقلال.

لكى نعرض القضية بشكل آخر، نميّز بين وجهة نظر الأفراد كمواطنين ووجهة نظرهم كأعضاء فى أسرة أو فى روابط أخرى.[٦٣] ونحن كمواطنين لدينا أسباب تدعو إلى أن نفرض الضوابط أو القيود التى تحددها المبادئ السياسيّة للعدالة على الروابط والجماعات ، ولكننا فى الوقت نفسه، كأعضاء فى رابطة أو جمعيّة، لدينا أسباب للحدّ من هذه الضوابط بحيث تفسح لنا المجال لحياة داخليّة منتعشة وحرّة تتناسب مع تلك الرابطة. هنا مرّة أخرى نرى الحاجة إلى تقسيم العمل بين أنواع مختلفة من المبادئ. لا نريد أن نطبق مبادئ سياسيّة عن العدالة - بما فى ذلك مبدأ عدالة التوزيع - بشكل مباشر على الحياة الداخليّة للأسرة.

هذه المبادئ لا توضح لنا كيف نربّى أطفالنا، وليس المطلوب منا أن نعامل أطفالنا وفقا لمبادئ سياسيّة. هنا لا تكون هذه المبادئ فى مكانها الصحيح. ومن المؤكد أنه يجب على الآباء أن يتّبعوا تصوّرا ما للعدالة (أو الإنصاف) والاحترام الواجب تجاه أطفالهم، ولكن، فى حدود معيّنة، ليست المبادئ السياسيّة هى التى تحدّد هذا التصوّر. ومن الواضح أنّ تحريم سوء معاملة الأطفال وإهمالهم، وغير ذلك من القيود، يكوّن جزءا أساسيّا من قانون الأسرة. ولكن فى مرحلة ما سيعتمد المجتمع على العاطفة الطبيعيّة والنوايا الخيّرة لأعضاء الأسرة الناضجين[٦٤] .

وكما أن مبادئ العدالة تتطلب أن يكون للزوجات جميع حقوق المواطنين، تفرض مبادئ العدالة قيودا على الأسرة نيابة عن الأطفال، والذين لهم كمواطنين فى المجتمع فى المستقبل الحقوق الأساسية كمواطنين. الظلم التاريخى الطويل الأمد الواقع على النساء هو أنهنّ تحمّلن ولا زلن نصيبا غير عادل فى عبء تربية وتنشئة ورعاية أطفالهن. هذا العبء يجعلهن أكثر ضعفا عندما يكنّ فى مركز غير متكافئ بسبب القوانين التى تنظم الطلاق . هذه المظالم لها وقع قاس ليس فقط على النساء بل كذلك

على أطفالهن، وتؤدّى إلى تقويض قدرة الأطفال على اكتساب الفضائل السياسيّة المطلوبة لمواطنى المستقبل فى مجتمع ديمقراطى قادر على البقاء والاستمرار. ويرى ميل أن الأسرة فى زمانه كانت مدرسة لاستبداد الذكور: إذ غرست عادات فى التفكير وطرق للوعى والسلوك لا تتفق مع الديمقراطيّة.(٦٥) وإذا كان الأمر كذلك يمكن لنا بطبيعة الحال أن نطبّق مبادئ العدالة، التى تربط عرى مجتمع ديمقراطى دستورى معقول، على إصلاح الأسرة.

٥-٣ **بصفة عامّة** عندما تميّز الديمقراطيّة الليبراليّة بين العدالة السياسيّة التى تنطبق على البنية الأساسيّة للمجتمع، والأفكار الأخرى للعدالة التى تنطبق على المؤسّسات المتعدّدة داخل هذه البنية، فإنها لا تعتبر أن المجالين السياسى وغير السياسى مجالين منفصلين لا يوجد ما يربط بينهما وتحكم كل منهما فقط مبادئه الخاصة المتميزة. ولكن حتى لو افترضنا أن الموضوع الرئيسى للعدالة هو فقط البنية الأساسيّة للمجتمع، تفرض مبادئ العدالة رغم ذلك قيودا جوهريّة على الأسرة وعلى جميع المؤسّسات الأخرى. الأعضاء البالغون فى الأسرة والمؤسّسات الأخرى هم أولا مواطنون متساوون: هذا هو وضعهم الأساسى. لا يمكن لأى مؤسسة أو رابطة هم أعضاء فيها أن تنتهك حقوقهم كمواطنين.

ما يسمى بنطاق أو مجال الحياة ليس من المعطيات التى تنفصل عن التصوّرات السياسيّة للعدالة. ليس نوعًا من الفضاء أو النطاق المكانى، لكنّه ببساطة النتيجة والجوهر لكيفيّة تطبيق مبادئ العدالة السياسيّة بشكل مباشر على البنية الأساسيّة للمجتمع وبشكل غير مباشر على المؤسّسات داخل هذه البنية. المبادئ التى تعرّف الحريّات والفرص الأساسيّة المتساوية للمواطنين تنطبق على جميع تلك المجالات وأيضا داخلها. الحقوق المتساوية للنساء والحقوق الأساسيّة لأطفالهن كمواطنين فى المستقبل حقوق لا تنتزع وتحميهم أينما يكونون. لا محل لأىّ تفرقة بين ذكر وأنثى تحدّ من تلك الحقوق والحريّات.(٦٦) لذلك تصدر المجالات السياسيّة العامّة وغير العامّة والخاصّة

جميعها عن مضمون وتطبيق تصّور العدالة ومبادئها. ولا محلّ لوجود مجال خاص يمكن لأحد أن يزعم أنّه مستثنى من العدالة.

البنية الأساسيّة نظام اجتماعى واحد. كل جزء منه يمكن أن يؤثّر على بقية الأجزاء. المبادئ الأساسيّة للعدالة السياسيّة لذلك النظام الاجتماعى تحدد جميع أجزائه الأساسيّة. كما أن الحقوق الأساسيّة التى يقرّرها تسرى خلال جميع تلك الأجزاء. الأسرة ليست سوى جزء واحد فقط (وإن كانت جزءا رئيسيا) من النظام الذى ينتج تقسيم اجتماعى للعمل على أساس الجنوسة (الذكورة والأنوثة) عبر التاريخ. ويرى البعض أن التمييز ضد النساء فى سوق العمل هو مفتاح تقسيم العمل فى الأسرة على أساس الجنوسة. الفروق الناتجة بين أجور الرجال وأجور النساء تجعل من المنطقى اقتصاديا أن تنفق الأمهات وقتا مع الأطفال أطول مما ينفقه الآباء. من ناحية أخرى يعتقد البعض أن الأسرة نفسها هى الدعامة الأساسيّة [٦٧] للظلم الواقع على المرأة على أساس الجنوسة. ولكن التصّور الليبرالى للعدالة قد يضطر إلى أن يسمح بقدر من التقسيم التقليدى للعمل على أساس الجنوسة داخل الأسرة- لنفترض مثلا أن هذا التقسيم على أساس الدين- شريطة أن يكون اختياريًا تماما وليس نتيجة لظلم أو يؤدّى إلى ظلم. والذى أعنيه بأن تقسيم العمل فى هذه الحالة يكون اختياريًا تماما هو أن الناس يقبلونه على أساس ديانتهم، وهى من وجهة النظر السياسيّة اختيار حر، [٦٨] وليس لأن صورا أخرى من التمييز أو التفرقة فى جانب آخر من النظام الاجتماعى تجعل من المنطقى والأقل تكلفة للزوج والزوجة اتباع تقسيم للعمل داخل الأسرة على أساس الجنوسة.

يريد البعض مجتمعا يقلّ فيه تقسيم العمل على أساس الجنوسة إلى أدنى حد ممكن. ولكن هذا لا يمكن أن يعنى من وجهة نظر الليبراليّة السياسيّة أن هذا التقسيم ممنوع. لا يستطيع المرء أن يقترح أن المساواة فى تقسيم العمل فى الأسرة أمر إجبارى أو أن القانون يعاقب من لا يطبقون تلك المساواة . هذا أمر مستبعد، لأن تقسيم العمل فى هذه الحالة يرتبط بالحريّات الأساسيّة، بما فى ذلك حرية الدين. أن

نحاول أن نقلل إلى أدنى حد ممكن تقسيم العمل على أساس الجنوسة، يعنى من وجهة نظر الليبراليّة السياسيّة أننا نحاول أن نصل إلى وضع اجتماعى يكون فيه تقسيم العمل المتبقى اختياريا أو طواعية. وهذا يسمح من ناحية المبدأ أن يستمر القدر الكبير من تقسيم العمل على أساس الجنوسة. إن ما يجب أن نقلله إلى حد الصفر هو فقط التقسيم غير الاختيارى للعمل.

الأسرة إذاً مثال شديد الأهميّة لنرى إن كان نظام الزواج الأحادى كبنية أساسيّة يكفل عدالة متساوية للرجال والنساء. إذا كان تقسيم العمل فى الأسرة على أساس الجنوسة هو فى حقيقة الأمر تقسيم اختيارى تماما، عندئذ نكون على صواب فى الاعتقاد بأن النظام الأحادى يحقق تكافؤ فرص منصف لكل من الجنسين.

٥-٤ تهدف الديمقراطيّة إلى المساواة الكاملة بين جميع المواطنين، ومن ثم لا بدّ أن تشمل ترتيبات لتحقيق هذه المساواة. إذا كان السبب الأساسى، وإن لم يكن الرئيسى، لعدم تمتع النساء بالمساواة هو أنهن يتحمّلن النصيب الأكبر فى الحمل وتنشئة ورعاية الأطفال فى التقسيم التقليدى للعمل داخل الأسرة، يحتاج الأمر إلى اتخاذ خطوات إما ليتحملن نصيبا متساويا أو لتعويضهن عن النصيب الذى يتحمّلنه.[٦٩] لكن مسألة أفضل طريق لكى نفعل ذلك فى ظروف تاريخية معينة ليست مسألة تقررها الفلسفة السياسيّة. الاقتراح الشائع فى وقتنا الحاضر كقاعدة عامّة يسترشد بها هو أن يعتبر القانون أن عمل الزوجة فى تربية الأطفال (عندما تتحمّل هذا العبء كما هو شائع أو معتاد)، يعطيها الحق فى نصيب متساو فى الدخل الّذى يكسبه زوجها أثناء زواجهما. وإذا ما حدث طلاق، يجب أن يكون لها نصيب متساوٍ فى القيمة الزائدة أو الإضافية لممتلكات الأسرة أثناء تلك الفترة.

يتطلّب أى خروج على هذا المعيار تبريرا خاصًا واضحا. ويبدو أنه من الظلم البيّن الذى لا يمكن قبوله أن يستطيع الزوج أن يخرج من عرى الأسرة ويأخذ معه

القدرة على الكسب، ويترك زوجته وأطفاله فى موقف أقل ميزة بكثير مما كانوا فيه. عندما تضطر الظروف الزوجة والأطفال إلى المجاهدة لتوفير ضرورات الحياة يكون وضعهم الاقتصادى فى الكثير من الأحيان بعيدا عن الاستقرار. والمجتمع الذى يسمح بهذا مجتمع لا يرعى النساء، ناهيك بالاهتمام بمساواتهن بالرجال، ولا يرعى أطفالهن، وهم مستقبل المجتمع.

قد تكون المسألة الحاسمة هى ما نعنيه على وجه الدقة بالمؤسّسات التى تكون بنيتها على أساس الجنوسة. ما البنية التى تتميز بها تلك المؤسّسات؟ وعندما نقول إن نظام الجنوسة يشمل كل ما يؤثّر تأثيرا سلبيًا على الحريّات وتكافؤ الفرص الأساسيّة للنساء، وكذلك حريّات وفرص أطفالهن وهم مواطنو المستقبل، عندئذ من المؤكد أن هذا النظام يخضع للنقد وفقا لمبادئ العدالة. المسألة عندئذ أصبحت ما إذا كان الالتزام بتلك المبادئ يكفى لمعالجة عيوب نظام الجنوسة أم لا ؟

يعتمد العلاج على النظرية الاجتماعية وعلى النفس الإنسانى ، وعلى الكثير غير ذلك . ولا يمكن حله بواسطة تصور للعدالة فقط .

وفى نهاية هذه الملاحظات عن الأسرة، أود أن أوضح أنّنى لم أحاول أن أقدم حججا كاملة فى تأييد نتيجة معينة. بل أردت فقط أن أصوّر كيف أن تصوّر سياسى للعدالة، وما يترتب على هذا التصوّر من قيم سياسيّة، ينطبق على مؤسّسة واحدة فى البنية الأساسيّة، ويمكن أن يغطى العديد من جوانبها المختلفة بل قد يغطّى جميع تلك الجوانب. وكما سبق لى القول، هذه القيم تعطى ترتيبا داخل التصوّر السياسى المعين الذى ترتبط به.[٧٠] من بين هذه القيم حرية ومساواة المرأة ومساواة الأطفال كمواطنى المستقبل، والحرية الدينيّة، وأخيرا قيمة الأسرة فى تأمين الإنتاج أو إعادة الإنتاج بشكل منهجى منظم للمجتمع وثقافته من جيل إلى جيل. هذه القيم تعطى لجميع المواطنين أسبابا تندرج ضمن العقل العام. وهذه مسألة فى غاية الأهميّة ليس فقط لتصوّر العدالة كإنصاف بل كذلك لأى تصوّر سياسى معقول.

(٦) مسائل حول العقل العام

أنتقل الآن إلى مناقشة المسائل والشكوك العديدة التى تثار حول فكرة العقل العام وأحاول أن أهدّئ من تلك الشكوك.

٦-١ **أولا قد يثار الاعتراض بأنّ فكرة العقل العام** يمكن أن تؤدّى دون سبب معقول إلى تضييق نطاق الموضوعات والاعتبارات المتاحة للنقاش والجدل السياسى، وأننا يجب بدلا من ذلك أن نتبنّى ما يمكن أن نسميه النظرة المفتوحة دون قيود. الآن أناقش مثالين لدفع هذا الاعتراض.

(أ) من أسباب الاعتقاد بأن العقل العام يقيّد أكثر مما ينبغى، هو أن نفترض أنه يحاول مخطئا أن يحل المشكلات السياسيّة مقدما. ولكى نشرح هذا الاعتراض دعنا نبحث مسألة الصلاة فى المدارس. قد يعتقد البعض أن الموقف الليبرالى فى هذه المسألة يرفض السماح بها فى المدارس العامّة. ولكن لماذا يفترض أن الأمر كذلك؟ علينا أن نأخذ فى الاعتبار جميع القيم السياسيّة التى يمكن الرجوع إليها لحل هذه المسألة، وفى أى جانب تكمن الأسباب الحاسمة. الجدال الشهير فى ١٧٨٤-١٧٨٥ بين باتريك هنرى وجيمس ماديسون حول اعتبار الكنيسة الإنجليكية هى الكنيسة الرسميّة فى فرجينيا واستخدام الدين فى المدارس قد تم برمّته تقريبا بالرجوع إلى القيم السياسيّة وحدها. حجة هنرى للكنيسة الرسمية كانت تعتمد على الرأى القائل بأن "المعرفة المسيحيّة تميل بطبيعتها إلى تصحيح أو تصويب أخلاقيات البشر والحدّ من الرذيلة والمحافظة على السلام فى المجتمع، وهذا الاتجاه لا يمكن تحقيقه دون توفير مدرسين أكفاء ومتمرّسين."[٧١] ولم يبدء على هنرى أنه كان يدافع عن المعرفة المسيحية كشىء خيّر فى ذاته، ولكن كطريقة فعّالة لتحقيق القيم السياسيّة الأساسيّة، وخاصة سلوك المواطنين على نحو خيّر ومسالم. وهكذا فأنا أعتبر أن ما يعنيه بكلمة "رذيلة"، على الأقلّ جزئيًا، هو تلك الأفعال المضادة للفضائل السياسيّة التى نجدها فى الليبراليّة السياسيّة،[٧٢] والتى تعبّر عنها التصوّرات الأخرى للديمقراطيّة. وعندما نترك جانبا

الصعوبة الواضحة عما إذا كان من الممكن اختيار أدعية أو صلوات معيّنة ترضى جميع القيود والضوابط المطلوبة للعدالة السياسيّة، تتحوّل اعتراضات ماديسون على مشروع القانون المقترح من قِبَل هنرى إلى حد كبير إلى ما إذا كان وجود كنيسة رسميّة ضروريا لمجتمع مدنى منظّم. ورأيه أن الأمر ليس كذلك. وتعتمد اعتراضات ماديسون كذلك على التأثيرات التاريخية للكنيسة الرسميّة سواء على المجتمع أو على الدين نفسه. وكان على معرفة بازدهار المجتمعات التى لم يكن لديها كنيسة رسميّة، وخاصّة بنسلفانيا، ويستشهد بقوّة المسيحيّة المبكّرة فى وجه الإمبراطورية الرومانية المعادية، وما طرأ من فساد بعد وجود كنيسة رسمية.[٧٣] ومع شىء من العناية والتروّى ، يمكن أن نعبّر عن بعض هذه الحجج، إن لم يكن عنها جميعها، بأنّها القيم السياسيّة للعقل العام.

ومن النقاط ذات الأهمية الخاصّة فى مثال الصلاة فى المدارس أنه يوضّح أن فكرة العقل العام ليست رأيا حول مؤسّسات سياسيّة أو سياسات محدّدة، بل رأيا حول نوع الأسباب التى يستند إليها المواطنون فى تأسيس دعواهم السياسيّة عندما يطرحون مبرّرات سياسيّة، لتأييد قوانين وسياسات تتطلّب القوّة القهرية للحكومة، فيما يتعلق بالقضايا السياسيّة الجوهريّة. كذلك من دواعى الاهتمام الخاص فى هذا المثال أنه يؤكّد أن المبادئ التى تؤيّد الفصل بين الكنيسة والدولة، يجب أن تكون مبادئ يمكن أن يقرّها جميع المواطنين المتساوين الأحرار، بافتراض وجود تعدّدية معقولة.

الأسباب التى تدعو للفصل بين الكنيسة والدولة هى ما يلى بالإضافة إلى أسباب أخرى : أنّ هذا الفصل يحمى المواطنين من كنائسهم[٧٤] ويحمى المواطنين من بعضهم البعض. ومن الخطأ القول بأن الليبراليّة السياسيّة تصوّر سياسى قائم على الفرديّة، إذ إن الهدف منه هو حماية الاهتمامات أو المصالح المتعددة فى الحريّة، سواء للجمعيّات أو للفرد. كذلك من الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن الفصل بين الكنيسة والدولة هو فى

المقام الأوّل لحماية الثقافة العلمانيّة. الفصل بطبيعة الحال يحمى تلك الثقافة، ولكنه لا يفعل ذلك بأكثر مما يحمى جميع الأديان. فى كثير من الأحوال توصف حيويّة الأديان والقبول الواسع النطاق لها فى أمريكا، كما لو أنها علامة على فضيلة يختصّ بها الشعب الأمريكى. ربّما يكون الأمر كذلك، ولكن قد تكون أيضا مرتبطة بحقيقة أنّ التعديل الأوّل للدستور الأمريكى كفل حماية الأديان من الدولة، ولم يستطع أى من الأديان أن يسيطر على الأديان الأخرى أو أن يقمع الأديان الأخرى عن طريق السيطرة على سلطة الدولة واستخدام هذا السلطة. [٧٥] مما لاشك فيه أن البعض قد جال بخاطره هذا الهدف منذ الأيّام الأولى للجمهوريّة، ومع ذلك لم تحدث أىّ محاولة جدّية لفرض مثل هذه السيطرة. فى حقيقة الأمر يعتقد توكفيل أن الفصل بين الكنيسة والدولة من بين الأسباب الرئيسيّة لقوّة الديمقراطيّة فى أمريكا.[٧٦] وتتفق الليبراليّة السياسيّة مع العديد من الليبراليّات الأخرى فى قبول هذا الرأى.[٧٧] وقد شعر بعض المواطنين المتديّنين أن هذا الفصل معاد للدين وسعوا إلى تغييره. فى اعتقادى أن المتديّنين عندما يفعلون ذلك يعجزون عن فهم سبب رئيسى من أسباب قوّة الدين فى أمريكا، وكما يقول توكفيل يبدون على استعداد للمخاطرة بهذه القوّة من أجل كسب مؤقّت للسلطة السياسيّة.

(ب) وقد يعتقد البعض الآخر أن العقل العام تقييدى أكثر مما ينبغى، لأنه قد يؤدى إلى تعادل بين رأيين،[٧٨] وبالتالى يعجز العقل العام عن اتخاذ قرارات فى المسائل موضع النزاع . هذا التعادل بين كفّتى الميزان قد يحدث بمعنى ما حقيقة، ليس فقط فى الفكر السياسى والأخلاقى، ولكن فى جميع أشكال التفكير بما فى ذلك التفكير العلمى والمسائل التى تتطلب حلاً بالحس السليم أو الوعى المشترك. ولكن هذا أمر لا علاقة له بالموضوع. المقارنة المهمّة هى مع تلك المواقف التى يكون فيها على المشرّعين الذين يسنّون القوانين، وعلى القضاة الذين يبتّون فى القضايا، أن يتّخنوا قرارات. هنا يجب وضع قاعدة عمل سياسيّة ويجب أن يكون الجميع قادرين إلى حد معقول على

تأييد عمليّة اتّخاذ القرار. ولنتذكّر أن العقل العام ينظر إلى دور المواطن وما عليه من واجب مدنى على أنّه مماثل لدور القاضى وما عليه من واجب البتّ فى القضايا. كما أن القاضى يبتّ فى القضايا وفقا للأسس القانونيّة للسوابق والقواعد المعترف بها لتفسير القوانين وسائر الأسس الأخرى، كذلك على المواطنين أن يفكّروا بالعقل العام وأن يسترشدوا بمعيار المعاملة بالمثل، كلما تكون الأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة عرضة للخطر.

وهكذا عندما يبدو أن هناك موقفًا متعادلاً، أى عندما يبدو أن كفّتى الحجّة السياسيّة متعادلتان لدى كلّ من الجانبين، لا يستطيع القضاة حسم القضيّة فقط بالرجوع إلى آرائهم السياسيّة. القضاة الذين يفعلون ذلك ينتهكون واجبهم. نفس الشىء يصدق على العقل العام: إذا لجأ المواطنون عند تعادل الآراء إلى الرجوع إلى الأسباب الأساسيّة التى تستند إليها آراؤهم الشاملة،(٧٩) سيكون ذاك انتهاكا لمبدأ المعاملة بالمثل. من وجهة نظر العقل العام يجب على المواطنين الإدلاء بأصواتهم لصالح نظام القيم السياسيّة التى يعتقدون مخلصين أنّها الأكثر معقوليّة. وما لم يفعلوا ذلك يفشلون فى ممارسة القوّة السياسيّة بالطرق التى تتّفق مع معيار المعاملة بالمثل.

بصفة خاصّة عندما تثار قضية محل خلاف عنيف، مثل قضية الإجهاض، والتى يمكن أن تؤدى إلى تعادل الآراء بين التصوّرات السياسيّة المختلفة، يجب على المواطنين أن يدلوا بأصواتهم فى القضية وفقا لأولويّات القيم السياسيّة. (٨٠) هذه فى الحقيقة من الحالات المعتادة التى لا نتوقّع فيها إجماع الآراء. التصوّر السياسى المعقول للعدالة لا يؤدى دائما إلى نفس النتيجة،(٨١) كما أن المواطنين الذين يتمسّكون بنفس التصوّرات لا يتفقون دائما حول مسائل معيّنة. رغم ذلك فإن نتيجة التصويت، كما سبق لى القول، يجب أن تعتبر شرعيّة شريطة أن جميع المسئولين الحكوميّين، يؤيّدهم مواطنون معقولون آخرون، فى نظام دستورى عادل بدرجة معقولة، يصوّتون

مخلصين وفقا لفكرة العقل العام. وهذا لا يعنى أن النتيجة صواب أو صحيحة ولكن أن القانون معقول وعادل، ويلتزم به المواطنون وفقا لمبدأ الأغلبيّة.

قد يرفض البعض بطبيعة الحال قرارا شرعيًا. قد يرفض الكاثوليك الرومان قرارا يمنح الحق فى الإجهاض. وقد يقدّمون حجّة تستند إلى العقل العام لإنكار هذا الحق ولكنّها تفشل فى الحصول على أغلبيّة.[٨٢] ولكنهم هم أنفسهم ليسوا مضطرين لممارسة الحق فى الإجهاض. يمكن أن يقرّوا هذا الحقّ على أنّه ينتمى إلى القانون الشرعى الذى تم إصداره أو سنّه وفقا للمؤسسات السياسيّة الشرعيّة والعقل العام، ومن ثم لا يقاومونه بالعنف. المقاومة بالعنف عمل غير معقول: ستعنى محاولة فرض مذهبهم الشامل الذى لا تقبله بشكل ليس غير معقول أغلبيّة المواطنين الآخرين الذين يتّبعون العقل العام. بالتأكيد يمكن للكاثوليك، وفقا لما يتفق مع العقل العام، أن يستمروا فى الاعتراض على الحق فى الإجهاض. الجدال الفكرى ليس مغلقا بشكل نهائى فى العقل العام بأكثر مما هو كذلك فى أى شكل من أشكال الجدال الفكرى الأخرى. علاوة على ذلك عندما يتطلّب العقل غير العام، أى التفكير العقلى للكنيسة الكاثوليكيّة، من أعضائها أن يتّبعوا مذهبها، سيكون ذلك متّفقا تماما مع احترامهم فى الوقت نفسه للعقل العام[٨٣] .

ولا أناقش هنا مسألة الإجهاض ذاتها، لأن اهتمامى لا يتعلق بهذه المسألة، ولكن بالأحرى بتأكيد أن الليبراليّة السياسيّة لا تعتقد أن المثل الأعلى للعقل العام يجب أن يؤدّى دائما إلى اتّفاق عام فى الآراء، أو أنه من الخطأ ألاّ يفعل ذلك. يتعلّم المواطنون ويستفيدون من المناقشة وتبادل الحجج. وعندما تكون حججهم متّفقة مع العقل العام، يشكّلون الثقافة السياسيّة للمجتمع ويعمّقون فهمهم لبعضهم البعض حتى عندما لا يكون من الممكن التوصّل إلى اتّفاق.

٦–٢ بعض الاعتبارات الضمنيّة فى اعتراض التعادل (تعادل وجهتى النظر بحيث لا يكون من الممكن ترجيح رأى على آخر)، تؤدى إلى اعتراض أكثر عموميّة على

العقل العام. هذا الاعتراض هو أن مضمون مجموعة التصوّرات السياسيّة المعقولة للعدالة التى يستند عليها العقل العام هى فى ذاتها ضيقة جدًا بأكثر مما ينبغى. ويصرّ هذا الاعتراض على أننا يجب أن نقدّم دائما ما نعتقد أنه أسباب صحيحة أو خلفية أساسيّة صحيحة لآرائنا. ومعنى هذا، وفقا لما يصرّ عليه هذا الاعتراض، أننا ملتزمون بأن نعبّر عمّا هو صادق أو حقّ من وجهة نظر مذاهبنا الشاملة.

ولكن، كما سبق لى القول فى البداية، أفكار الصدق والحقّ التى تستند على مذاهب شاملة يحل محلّها فى العقل العام فكرة ما هو معقول سياسيًا لأن يخاطب به المواطنون كمواطنين. وهذه الخطوة ضروريّة لإرساء أساس للتفكير العقلى السياسى يستطيع أن يشارك فيه الجميع كمواطنين متساوين وأحرار. ونظرا لأننا نسعى إلى مبرّرات عامّة لمؤسسات اجتماعيّة وسياسيّة - للبنية الأساسيّة لعالم اجتماعى وسياسى- فإننا نفكر فى الأشخاص كمواطنين. وهذا يخوّل لكل شخص نفس الوضع السياسى الأساسى. وعندما نخاطب المواطنين كمواطنين لا ننظر إلى الأشخاص على أنهم فى وضع اجتماعى معيّن أو أنّهم من أصول عرقيّة أو أخرى أو على أنهم ينتمون إلى طبقة اجتماعية أو أخرى، أو أنهم من مجموعة أو أخرى من حيث الدخل أو الممتلكات، أو على أنهم يتّبعون هذا المذهب الشامل أو ذاك. كذلك لا نخاطب مصالح شخص معيّن أو مجموعة بذاتها، وإن كنا فى نقطة ما يجب أن نأخذ هذه المصالح فى الاعتبار. بل بالأحرى نفكر فى الأشخاص كعقلانيين ومعقولين، كمواطنين أحرار ومتساوين، وأن لديهم قوتين أخلاقيتين [٨٤] ولديهم كذلك فى وقت معيّن تصوّر محدّد للخير قد يتغيّر من زمن إلى آخر. هذه السمات للمواطنين توجد ضمنيًا فى مشاركتهم فى نظام منصف للتعاون الاجتماعى وفى البحث عن مبررات عامّة وتقديم هذه المبررات لما يصدرون من أحكام فى المسائل السياسيّة الجوهريّة.

والنقطة التى أريد أن أؤكّدها هنا هى أنّ هذه الفكرة للعقل العام يمكن أن توجد جنبا إلى جنب مع الأشكال العديدة للعقل غير العام.[٨٥] أشكال العقل غير العام

تتعلّق بالحياة الداخلية للعديد من المؤسّسات فى المجتمع المدنى، وتختلف بطبيعة الحال من مؤسسة إلى أخرى. وتختلف العقول غير العامة التى يشارك فيها أعضاء روابط أو جمعيات دينيّة بطبيعة الحال عن تلك التى لجمعيّات علميّة. ونظرا لأننا نسعى إلى أساس عام للتبرير يمكن أن يشارك فيه جميع المواطنين فى المجتمع، لن نستطيع أن نحقق هذه الغاية بأن نعطى مبرّرات لهذا الشخص أو ذاك أو هذه الجماعة أو تلك إلى أن نغطّى الجميع. والحديث عن جميع الأشخاص الأعضاء فى مجتمع ما مسألة واسعة للغاية، ما لم نفترض أنهم جميعا أساسا من طبيعة واحدة. فى الفلسفة السياسيّة من مهام الأفكار عن الطبيعة الإنسانيّة النظر إلى الناس بطريقة نمطيّة أو قياسيّة بحيث يقبلون جميعا نفس النوع من الأسباب.[٨٦] ولكن فى الليبراليّة السياسيّة نحاول أن نتجنّب مثل هذه الآراء، السيكولوجيّة أو المتعلّقة بالطبيعة البشريّة، كما نتجنّب كذلك المذاهب العلمانيّة أو الثيولوجيّة. ننحّى جانبا وصف الطبيعة الإنسانيّة ونعتمد بدلا من ذلك على التصوّر السياسى للأشخاص كمواطنين.

٦-٣ وكما سبق لى أن أكّدت باستمرار، أنّ من أسس الليبراليّة السياسيّة أن يُقِرّ المواطنون الأحرار المتساوون مذهبا شاملا وفى الوقت نفسه تصوّرا سياسيّا. ولكن العلاقة بين المذهب الشامل والتصوّر السياسى المصاحب له علاقة يمكن بسهولة أن يساء فهمها.

عندما تتحدث الليبراليّة السياسيّة عن الإجماع المعقول للفرقاء أصحاب المذاهب الشاملة[٨٧]، تعنى أن جميع هذه المذاهب، سواء الدينيّة أو غير الدينيّة، تؤيّد تصوّرا سياسيّا للعدالة يكفل قيام مجتمع ديمقراطى دستورى تتفق مبادئه ومثله العليا ومستوياته مع معيار المعاملة بالمثل. وهكذا تقرّ جميع المذاهب المعقولة مثل هذا المجتمع بمؤسساته السياسيّة المقابلة: حريّات وحقوق أساسيّة متساوية لجميع المواطنين، بما فى ذلك حريّة الضمير وحرية الدين.[٨٨] من ناحية أخرى المذاهب الشاملة التى لا تستطيع أن تؤيّد مثل هذا المجتمع الديمقراطى تعتبر مذاهب غير معقولة. مبادئ

ومثل تلك المذاهب الشاملة لا تستوفى معيار المعاملة بالمثل، وتعجز عن إقامة الحريّات الأساسيّة المتساوية. ومن أمثلة تلك المذاهب الشاملة المذاهب الدينيّة الأصوليّة العديدة ومذهب الحق الإلهى للملوك ومختلف أشكال الأرستقراطيّة، ولا نغفل كذلك الأشكال العديدة للأتوقراطيّة والديكتاتوريّة.

علاوة على ذلك، الحكم الصواب فى مذهب شامل معقول لا يتعارض بأى حال مع حكم معقول فى التصوّر السياسى المصاحب لهذا المذهب. الحكم المعقول للتصوّر السياسى يظلّ فى حاجة إلى أن يقرّه المذهب الشامل على أنّه صواب. ويرجع الأمر بطبيعة الحال إلى المواطنين أنفسهم أن يقرّوا أو يراجعوا أو يغيّروا مذهبهم الشامل. مذاهبهم قد تتجاوز أو تهمل تماما القيم السياسيّة لمجتمع ديمقراطى دستورى. ولكن عندئذ لا يستطيع أولئك المواطنين أن يدّعوا أن مثل هذه المذاهب معقولة. ونظرا لأن معيار المعاملة بالمثل هو من المكوّنات الضروريّة التّى تحدّد العقل العام ومضمونه، ترفض الليبراليّة السياسيّة جميع مثل هذه المذاهب وتعتبرها غير معقولة.

فى مذهب شامل معقول، وخاصة إذا كان مذهبا دينيًا، قد لا يكون ترتيب القيم على نحو ما نتوقّع. لنفترض أننا نسمّى قيما مثل الخلاص والحياة الأبديّة قيما متسامية – ابتغاء وجه الله . Visio Dei هذه القيم، لنقل إنّها أعلى أو أسمى من القيم السياسيّة لمجتمع ديمقراطى دستورى؛ إذ إن القيم السياسيّة قيم دنيويّة ومن ثم فهى على مستوى مختلف وأقلّ من القيم المتسامية. ولكن لا يترتّب على ذلك أن القيم المتسامية للمذهب الدينى تتخطّى أو تبطل القيم السياسية التى قد تكون أدنى مرتبة ولكنها قيم معقولة. المذهب الشامل المعقول فى الحقيقة هو المذهب الذى لا يتخطّى تلك القيم السياسيّة، المذهب الذى يتخطّى القيم السياسيّة يكون مذهبا غير معقول. تترتّب هذه النتيجة على فكرة المعقول سياسيًا كما تأتى فى الليبراليّة السياسيّة. لنتذكّر ذلك القول: قد يقول أحد المذاهب الدينيّة فى تأييده لنظام ديمقراطى دستورى أن هذه هى الحدود التى وضعها الله على حريتنا[٨٩] .

سوء فهم آخر يزعم أن الحجّة فى العقل العام لا تستطيع أن تتّخذ جانب لنكولن ضد دوجلاس فى الجدال الذى دار بينهما فى ١٨٥٨ .(٩٠) ولكن ما المانع؟ بالتأكيد كانا يتناقشان حول مبادئ سياسيّة جوهريّة عن محاسن ومساوئ الرّق. ونظرا لأن رفض الرّق قضيّة واضحة لضمان الضرورة الدستوريّة للمساواة فى الحقوق الأساسيّة، من المؤكّد أن رأى لنكولن كان معقولا (حتّى ولو لم يكن الأكثر معقوليّة) بينما لم يكن رأى دوجلاس كذلك، ومن ثم يؤيّد أى مذهب شامل معقول رأى لنكولن. ولا غرابة إذًا أن هذا الرأى يتّفق مع المذاهب الدينيّة لأنصار إلغاء الرّقّ ولحركة الحقوق المدنيّة. ولكن ما الذى يمكن أن يكون مثالا أفضل لتصوير قوّة العقل العام فى الحياة السياسيّة؟(٩١) .

٦-٤ **الاعتراض العام الثالث** الذى يثار هو أن فكرة العقل العام فكرة غير ضروريّة ولا تخدم أى غرض فى ديمقراطيّة دستوريّة راسخة، وأن الحدود أو القيود التى يضعها العقل العام تقتصر فائدتها أساسا على الأحوال التى يكون المجتمع فيها منقسما انقساما حادًا ويحتوى على العديد من الروابط والمجموعات العلمانيّة والدينيّة المعادية لبعضها البعض، يسعى كل منها جاهدا إلى أن يكون القوّة السياسيّة المهيمنة. ويستطرد أصحاب هذا الاعتراض قائلين أن مثل هذه المخاوف ليس لها مكان فى المجتمعات السياسيّة فى الديمقراطيّات الأوروبيّة وفى الولايات المتّحدة.

إلاّ أن هذا الاعتراض غير صحيح وخاطئ سوسيولوجيّا، لأنه دون ولاء المواطنين لعقل عام واحترامهم لواجب السلوك الإنسانى، لا مناص من أن تظهر مع الوقت الانقسامات والعداءات، إن لم تكن موجودة فعلا. الانسجام والتوافق بين المذاهب والتزام الشعب بالعقل العام ليست للأسف أوضاعا دائمة فى الحياة الاجتماعيّة. بالأحرى يعتمد الانسجام والتوافق على حيويّة الثقافة السياسيّة العامّة وعلى أن يكون المواطنون مخلصين ومتمسكين بالعقل العام كمثل أعلى. من السهل أن يقع المواطنون فى العداء المرير ومشاعر الاستياء بمجرد أن يروا أن لا جدوى للالتزام بمثل أعلى للعقل العام.

لكى نعود من حيث بدأنا فى هذا الموضوع : لا أعرف كيف نبرهن على أن العقل العام ليس مقيّدا بأكثر مما ينبغى، أو إن كنا قد وصفنا الأشكال التى يتّخذها العقل العام وصفا صحيحا. بل أشك إن كان ذلك ممكنا. ولكن هذه ليست مشكلة خطيرة إذا كانت الغالبية الكبرى من الحالات فيما أعتقد تدخل فى إطار العقل العام، والحالات التى لا تدخل ضمن هذا الإطار حالات لها جميعها سمات خاصّة تمكنّا من أن نفهم لماذا من شأنها أن تسبّب صعوبات، وتبيّن لنا فى الوقت نفسه كيف نتعامل مع تلك الصعوبات عندما تنشأ. وهذا يطرح الأسئلة العامّة حول ما إذا كانت هناك نماذج لحالات مهمّة للأساسيّات الدستوريّة والعدالة الأساسيّة لا تتفق مع إطار العقل العام، وإن كان الأمر كذلك، لماذا تؤدّى هذه الحالات إلى صعوبات. وهذه المسائل تخرج عن موضوع الكتاب الحالى.

(٧) الخلاصة

٧-١ **يتعلّق اهتمامى دوما بمسألة شائكة** فى عالمنا المعاصر، وأعنى بها: هل يمكن أن تتوافق الديمقراطيّة مع المذاهب الشاملة، سواء المذاهب الدينيّة أو غير الدينيّة؟ وإن كان الأمر كذلك، كيف؟ فى الوقت الحاضر تثير الصراعات العديدة بين الدين والديمقراطيّة هذا السؤال. ولكى تجيب الليبراليّة السياسيّة على هذا السؤال تفرّق بين ما هو تصوّر سياسى قائم بذاته عن العدالة وبين ما هو مذهب شامل. المذهب الدينى الذى يقوم على أساس سلطة الكنيسة أو على الكتاب المقدّس ليس بطبيعة الحال مذهبا شاملا ليبراليّا: قيمه الأخلاقيّة والدينيّة الرئيسيّة ليست هى قيم كانط أو مل. رغم ذلك قد يؤيّد المذهب الدينى قيم مجتمع ديمقراطىّ دستورى ويعترف بالعقل العام لمثل هذا المجتمع. النقطة الأساسيّة هنا هى أن العقل العام فكرة سياسيّة تنتمى إلى مقولة السياسى. مجموعة التصوّرات السياسيّة (الليبراليّة) للعدالة المستوفاة لمعيار المعاملة بالمثل هى التى تعطى مضمونا لفكرة العقل العام. هذه الفكرة لا تتعدّى

على المعتقدات أو الأوامر والوصايا الدينيّة طالما أن هذه تتفق مع الحريّات الدستوريّة الجوهريّة ، بما فى ذلك حريّة الدين وحريّة الضمير. لا حاجة لحرب بين الدين والديمقراطيّة. تختلف الليبراليّة السياسيّة من هذه الناحية اختلافا حادًا عن ليبراليّة عصر التنوير، بل وترفض الليبراليّة السياسيّة ليبراليّة عصر التنوير التى شنّت هجوما على المسيحيّة الأرثوذكسيّة.

فى مجتمع ديمقراطى دستورى تخفّ حدّة الصراعات بين الديمقراطيّة والمذاهب الدينيّة المعقولة، وبين المذاهب الدينيّة المعقولة وبعضها البعض، بل ويتم احتواؤها داخل حدود المبادئ المعقولة للعدالة. هذا التخفيف لحدّة الصراعات يرجع إلى فكرة التسامح. وهنا أفرّق بين فكرتين للتسامح. (٩٢) الفكرة الأولى فكرة سياسيّة صرف، تتمثّل فى الحقوق والواجبات لحماية الحريّة الدينيّة وفقا لتصوّر سياسى معقول للعدالة.(٩٣) الفكرة الثانية ليست سياسيّة صرف بل يمكن التعبير عنها من داخل مذهب دينى أو غير دينى. ولكن الحكم المعقول على تصوّر سياسى يظل فى حاجة إلى أن يؤكّده مذهب شامل معقول بأنّه تصورّ صادق أو صواب. (٩٤) لذلك أفترض أن المذهب الشامل المعقول يقبل نوعا من الحجّة السياسيّة للتسامح. قد يعتقد المواطنون بطبيعة الحال أن الأسباب الضمنيّة أو الجذريّة للتسامح وللعناصر الأخرى لمجتمع ديمقراطى دستورى ليست أسبابا سياسيّة، ولكنها بالأحرى موجودة فى مذاهبهم الدينيّة أو غير الدينيّة. وربما يقولون: إن هذه الأسباب هى الأسباب الصادقة أو الحقّة، وقد ينظرون إلى الأسباب السياسيّة على أنّها أسباب سطحيّة بينما الأسباب الحقيقيّة عميقة الجذور. رغم ذلك لا يوجد هنا أى تعارض، ولكنت توجد ببساطة أحكام متلازمة تصدر عن تصوّرات سياسيّة عن العدالة من ناحية وعن مذاهب شاملة من ناحية أخرى.

ولكن العقل العام يضع حدودا للتوافق أو التصالح. وتوجد ثلاثة أنواع من الصراع تضع المواطنين فى مواجهة بعضهم البعض. الصراع الذى يرجع إلى مذاهب

شاملة لا يمكن التوفيق بينها. والصراع الذى يرجع إلى اختلاف فى الوضع الاجتماعى أو الطبقة أو الوظيفة أو العرق أو الجنوسة أو العنصر، وأخيرا الصراعات التى ترجع إلى عبء أو مسئولية إصدار أحكام الصواب والخطأ.[٩٥] تتعلّق الليبراليّة السياسيّة فى المقام الأوّل بالنوع الأوّل من الصراع. وترى أنه بالرغم من أن مذاهبنا الشاملة غير قابلة للتوفيق بينها ولا يمكن التوصّل فيها إلى حل وسط، يستطيع المواطنون الذين يعتنقون مذاهب معقولة أن يشاركوا فى تفكير عقلى من نوع آخر- وأعنى تفكيرا وفقا لعقل عام يتمثّل فى تصوّرات سياسيّة للعدالة. أعتقد كذلك أن مثل هذا المجتمع يمكن أن يحلّ النوع الثانى من الصراع، الصراع بين المصالح الجوهريّة للمواطنين- سياسيّة واقتصادية واجتماعيّة. لأننا ما إن نقبل مبادئ معقولة للعدالة ونسلّم بأنّها معقولة، (حتى وإن لم تكن الأكثر معقوليّة)، ونعرف أو نعتقد بشكل معقول أن مؤسّساتنا الاجتماعيّة والسياسيّة تستوفى هذه المبادئ، لا يكون هناك ما يدعو إلى نشأة الصراع الثانى أو ما يدعو إلى أن ينشأ ذلك الصراع قويّا حادا. لا تنظر الليبراليّة السياسيّة بشكل صريح فى هذه الصراعات، ولكنّها تتركها للنظر فيها على ضوء تصوّر العدالة كإنصاف أو تصوّرات أخرى معقولة للعدالة السياسيّة. وأخيراً الصراعات التى تنشأ نتيجة لعبء إصدار الأحكام صراعات موجودة دائما وتحدّ من إمكان التوصّل إلى اتفاق.

٧-٢ المذاهب الشاملة المعقولة لا ترفض أساسيّات مجتمع ديمقراطى دستورى.[٩٦] علاوة على ذلك يتميّز الأشخاص المعقولون بصفتين: هم أوّلا على استعداد لأن يقدموا شروطا منصفة للتعاون الاجتماعى بين متساوين، ويلتزمون بهذه الشروط لو التزم بها الآخرون، حتى لو كان من مصلحتهم ألاّ يفعلوا ذلك،[٩٧] وثانيا، يدرك الأشخاص المعقولون ويقبلون العواقب المترتّبة على تحمّلهم لعبء إصدار الأحكام، وهذا يؤدّى إلى فكرة التسامح المعقول فى مجتمع ديمقراطى.[٩٨] وأخيرا نأتى إلى فكرة القانون المشروع، الذى يدرك المواطنون المعقولون أنّه ينطبق على البنية العامة للسلطة السياسيّة.[٩٩] ويعرفون أنه من النادر وقد يكون من غير الممكن فى الحياة السياسيّة أن نتوقع إجماعا فى الآراء، لذلك يجب أن يتضمّن الدستور الديمقراطى

المعقول إجراءات للتصويت لمعرفة رأى الأغلبيّة إلى جانب الإجراءات الأخرى التى تتطلّبها التعدّدية، وذلك حتّى يمكن التوصّل إلى قرارات(١٠٠) .

فكرة المعقول سياسيًا فكرة كافية فى ذاتها لغرض العقل العام عندما تكون المسائل السياسيّة الأساسيّة موضع خلاف. بطبيعة الحال سوف ترفض المذاهب الدينيّة الشاملة ويرفض الحكام الأوتوقراطيون والديكتاتوريون فكرة العقل العام وديمقراطيّة التداول. سوف يقولون: إن الديمقراطيّة تودّى إلى ثقافة مناقضة لعقائدهم الدينيّة، أو تنكر القيم التى لا يمكن الحفاظ عليها سوى بالحكم الديكتاتورى أو الأتوقراطى.(١٠١) ويزعمون أن ما هو صواب دينيا أو ما هو صواب فلسفيًا يتخطى أو يتجاوز المعقول سياسيًا . ونقول ببساطة: إن مثل هذا المذهب غير معقول سياسيًا. فى إطار الليبراليّة السياسيّة لا يوجد مزيد من القول.

لاحظت فى البداية(١٠٢) حقيقة أن كل مجتمع فعلى، بغض النظر عن مدى هيمنة أو سيطرة مواطنيه المعقولين، سوف يحتوى عادة على العديد من المذاهب غير المعقولة التى لا تتفق مع مجتمع ديمقراطى- إما مذاهب دينيّة معيّنة، مثل اتجاهات دينيّة أصوليّة، أو مذاهب غير دينيّة (علمانيّة)، مثل الأوتوقراطيّة والديكتاتوريّة، والتى يحفل القرن العشرون بنماذج بشعة منها. مسألة إلى أىّ مدى يمكن أن تكون المذاهب غير المعقولة نشطة ويمكن التسامح إزاءها فى نظام ديمقراطى دستورى ليست مسألة جديدة أو مختلفة. ورغم أننا ركّزنا فى هذا الوصف للعقل العام على فكرة المعقول ودور المواطنين المعقولين، لا يوجد أسلوب للتسامح مع المذاهب المعقولة وأسلوب آخر للتسامح مع المذاهب غير المعقولة. تخضع الحالتان للمبادئ السياسيّة المناسبة للعدالة، وللسلوك الذى تسمح به هذه المبادئ.(١٠٣) المذاهب غير المعقولة خطر يهدد المؤسّسات الديمقراطيّة، لأنه من المستحيل على هذه المذاهب أن تلتزم بنظام دستورى إلا كوضع مؤقّت. وجود هذه المذاهب غير المعقولة يقف عقبة أمام هدف التحقيق الكامل لمجتمع ديمقراطى معقول بمثله الأعلى الذى يتمثّل فى فكرة العقل العام وفكرة الشرعيّة القانونيّة. هذه الحقيقة ليست عيبا أو قصورا فى فكرة العقل العام، ولكنّها بالأحرى

توضّح وجود حدود لما يستطيع العقل العام أن ينجزه. وهى لا تقلّل من القيمة والأهميّة العظيمتين لمحاولة تحقيق ذلك المثل الأعلى إلى أكمل حدّ ممكن.

٧-٣ **أشير فى الختام إلى الفرق الجوهرى** بين كتابَىْ نظرية العدالة **A Theory of Justice** و "الليبراليّة السياسيّة" **Political Liberalism** . الكتاب الأوّل يحاول صراحة أن يتطوّر بفكرة العقد الاجتماعى، كما يمثّلها لوك وروسو وكانط، ليصل بها إلى نظرية للعدالة لا تكون عرضة لاعتراضات كثيرا ما اعتقد أنها يمكن أن تقضى عليها أو تهدمها، نظريّة للعدالة تبرهن أنها أفضل من نظريّة المنفعة العامّة التى هيمنت لفترة طويلة. ويأمل كتاب **A Theory of Justice** أن يعرض السمات البنيويّة لمثل هذه النظريّة ليجعل منها أقرب شئ إلى أحكامنا المترويّة عن العدالة، ومن ثمّ يضع أفضل أساس أخلاقى مناسب لمجتمع ديمقراطى. علاوة على ذلك يطرح الكتاب تصوّر "العدالة كإنصاف" كمذهب ليبرالى شامل (رغم أن تعبير "مذهب شامل" لا يأتى فى الكتاب) يعتنق فيه جميع أعضاء مجتمع جيّد التنظيم نفس المذهب. هذا النوع من المجتمع الجيّد التنظيم يتناقض مع الليبراليّة التعدّدية، ومن ثمّ ترى الليبراليّة السياسيّة أنّ هذا المجتمع أمر مستحيل.

وهكذا ينظر "الليبراليّة السياسيّة" فى قضيّة مختلفة وهى: كيف يكون من الممكن لأولئك الذين يعتنقون مذهبا معقولا، دينيًا أو غير دينىّ، وخاصة الذين يعتنقون مذهبا قائما على أساس سلطة دينيّة مثل الكنيسة أو الكتاب المقدّس، أن يعتنقوا كذلك تصوّرا سياسيًا للعدالة يؤيّد مجتمعا ديمقراطيًا؟ التصوّرات السياسيّة ينظر إليها على أنّها ليبرالية وكذلك قائمة بذاتها، وليست شاملة، بينما المذاهب الدينيّة قد تكون شاملة ولكنها ليست ليبراليّة. الكتابان ليسا متماثلين، ولكن كل منهما لديه فكرة للعقل العام. فى الكتاب الأوّل يتمثّل العقل العام فى مذهب ليبرالى شامل، بينما العقل العام فى الكتاب الثانى طريقة للتفكير العقلى حول القيم السياسيّة التى يشارك فيها مواطنون متساوون وأحرار، ولا تتعدّى على مذاهب شاملة للمواطنين، طالما أن تلك المذاهب تتفق مع التنظيم السياسى للمجتمع. وهكذا المجتمع الديمقراطى الدستورى الجيّد التنظيم

الذى أتحدّث عنه فى "الليبراليّة السياسيّة" مجتمع يعتنق فيه المواطنون الذين يسيطرون ويهيمنون عليه مذاهب شاملة لا يمكن التوفيق بينها ولكنّها مذاهب معقولة، ويتصرّفون انطلاقا من هذه المذاهب. هذه المذاهب بدورها تؤيّد تصوّرات سياسيّة معقولة- وإن لم تكن بالضرورة الأكثر معقوليّة - تنص فى البنية الأساسيّة للمجتمع على الحريّات والحقوق والفرص الأساسيّة للمواطنين.

الهوامش

(١) انظر Political Liberalism (New York: Colombia University Press, paperback edition, 1996), lecture VI sec. 8.5 . والرجوع إلى Political Liberalism يشير إلى المحاضرة والقسم. كذلك يذكر رقم الصفحة ما لم يكن المقصود الرجوع إلى المحاضرة بأكملها أو قسم منها أو فقرات من القسم. ويلاحظ أن الطبعة ذات الغلاف الورقى من Political Liberalism الصادرة عام ١٩٩٦ تحتوى على مقدمة ثانية جديدة تسعى ضمن ما تسعى إليه إلى إيضاح جوانب معينة من الليبراليّة السياسيّة. ويناقش القسم الخامس من تلك المقدمة، فى الصفحات l-lviii، فكرة العقل العام ويتضمن الخطوط العريضة لعدة تغييرات أضيفها الآن لتأكيد هذه الفكرة. وما أقوله هنا يتابع ويفصّل هذه التغييرات جميعها ومهم للفهم الكامل للفكرة. ويلاحظ كذلك أن أرقام الصفحات فى الطبعة الورقية هى نفس الأرقام فى الطبعة الأصلية.

(٢) سوف أستخدم كلمة "مذهب" doctrine بمعنى آراء شاملة بجميع أشكالها وكلمة "تصوّر" conception لتعنى تصوّرًا سياسيًا والعناصر التى يتكوّن منها التصوّر، وذلك مثل تصوّر الشخص كمواطن. بينما استخدم كلمة "فكرة" idea كمصطلح عام قد تشير إلى أى منهما (مذهب أو تصوّر) حسب السياق.

(٣) بطبيعة الحال يشتمل كل مجتمع كذلك على العديد من المذاهب غير المعقولة. ولكن اهتمامى فى هذا البحث يتعلّق بتصور معيارى مثالى لحكومة ديمقراطية، وأعنى بذلك سلوك المواطنين المعقولين والمبادئ التى يتبعونها، بافتراض أن هذه هى المبادئ السائدة التى تحكم سلوكهم. فى الوقت نفسه تحدد مبادئ العدالة والأعمال التى تسمح بها تلك المبادئ، المدى الذى تكون به المذاهب غير المعقولة نشطة وتقابل بالتسامح . انظر ٧ - ٢ .

(٤) انظر ٦-٢

(٥) انظر ١ -٢

(٦) انظر النص المصاحب للملاحظات ١٢-١٥

(٧) أوضحت هذه المسائل فى Political Liberalism (الليبراليّة السياسيّة) lecture VI, sec. 5, pp. 227-230. وتتعلق الأساسيّات الدستوريّة، على سبيل المثال، بمسائل تعريف الحقوق والحريّات السياسيّة، التى يمكن بشكل معقول أى يشملها دستور مكتوب، بافتراض أن الدستور قد يتم تفسيره من جانب محكمة عليا، أو هيئة مماثلة. وتتعلّق مسائل العدالة الأساسيّة بالبنية الأساسيّة للمجتمع وبالتالى تهتّم بمسائل العدالة السياسيّة والاقتصاديّة وأمور أخرى لا يغطيها الدستور.

(٨) لا يوجد معنى متفق عليه لهذا المصطلح. والمعنى الذى أقصده ليس فيما أعتقد معنى غير مألوف.

(٩) هنا نواجه مسألة أين نضع الخط الفاصل بين المرشّحين ومن يديرون حملاتهم الانتخابيّة، فى جانب والمواطنين الآخرين المهتمين بالسياسة بصفة عامة فى جانب آخر . ونحسم هذا الأمر بأن نجعل المرشحين ومن يديرون حملاتهم الانتخابية مسئولين عما يقال ويتم عمله نيابة عن المرشحين.

(١٠) فى كثير من الأحيان يلجأ الذين يكتبون حول هذا الموضوع إلى استخدام مصطلحات لا تميّز بين الأجزاء المختلفة فى المناقشة العامّة، على سبيل المثال مصطلحات من قبيل "الساحة العامّة" و " المنبر العامّ" وما أشبه.. وهنا أحذو حذو كنت غريناوالت Kent Greenwalt فى الاعتقاد بضرورة وجود تفرقة أكثر دقة. ويرجى الرجوع فى هذه النقطة إلى كتاب كنت غريناوالت Kent Greenwalt, Religious, Convictions and Poilitical Choice (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 226-227 (ويصف على سبيل المثال الفرق بين أن يقوم زعيم دينى بالوعظ أو بمناصرة جمعيّة تعارض إباحة الإجهاض، أو أن يقود حركة سياسيّة كبيرة أو أن يرشح نفسه لمنصب عام.)

(١١) انظر رقم ٤ .

(١٢) Political Liberalism, lecture 1, sec. 2.3, p. 14.

(١٣) تشمل الخلفيّة الثقافيّة عندئذ ثقافة الكنائس والجامعات بجميع أنواعها ومعاهد التعليم على جميع المستويات، خاصة الجامعات والمعاهد المتخصّصة والجمعيّات العلميّة وغيرها. بالإضافة إلى ذلك تقوم الثقافة السياسيّة غير العامة بالوساطة بين الثقافة السياسيّة العامة والخلفية الثقافية. وهذه تشمل وسائل الإعلام من جميع الأنواع: الصحف والمجلاّت والتلفزيون والراديو، ووسائل أخرى كثيرة. ويمكن المقارنة بين هذه التقسيمات والوصف الذى يقدمه هابرماس Habermas للمجال العام . انظر Political Liberalism lecture IX, sec. 1.3, p. 382n. 13.

(١٤) انظر المرجع السابق lecture VI, sec. 3, pp. 220-222

(١٥) انظر كذلك David Hollenbach, S.R.J "Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy," The Responsive Community, 5 (Winter 1994-19954): 15, يقول على سبيل المثال "الحوار والجدال حول الخير العام لن يحدث بداية فى التشريع أو فى المجال السياسى (فى التصّور الضيق لهذا الحوار بأنه الميدان الذى يتم فيه التحكيم بين المصالح والسلطة)، بل سيتطوّر بشكل حر فى تلك المكونات للمجتمع المدنى التى هى الحامل الأساسى للقيمة والمعنى الثقافى - الجامعات والجمعيّات الدينيّة وعالم الفن والصحافة الجادة. ويمكن أن يحدث كذلك أينما يضع أصحاب الفكر الجاد معتقداتهم عن معنى الحياة الخيّرة فى مواجهة نقدية متروّية مع تفّهم الشعوب والثقافات الأخرى لهذا الخير. باختصار يحدث أينما توجد دراسة جادّة عن معنى الحياة الخيّرة" (المرجع السابق ص ٢٢).

(١٦) توجد بعض أوجه الشبه بين هذا المعيار والمبدأ الكانطى عن العقد الأصلى. انظر Emmanuel Kant, The Metaphysics of Morals: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, sec, 47-49 (Ak. 6:315-318), ed and trans. Mary Gregor (Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1996),pp. 92-95; Immanuel Kant, On the Common Saying: "This May be True in Theory but it does not Apply in Practice," pt. II (Ak. VIII:289-306), in Kant: Political Writings, ed. Hans Reiss, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press; 2d., 1991), pp. 73-87.

(١٧) انظر كذلك ٤-٢

(١٨) انظر Politicpal Liberalism, lecture 1, sec. 2.1, p 12 حول مسألة الخروج فقط بالموت انظر نفس المرجع، lecture IV, sec. 1..2, p. 136 n.. 4 b

(١٩) تشغل فكرة العاملة بالمثل مكانا هاما فى كتاب Amy Gutmann and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement (Cambridge, Mass,: Harvard University Press. 1996), chaps. 1-2 and passim. ولكن وجهة نظرى تختلف عنهما شكلا وموضوعا. العقل العام فى الليبراليّة السياسيّة عقل سياسى صرف، رغم أن القيم السياسيّة هى أساسا قيم أخلاقيّة، بينما يناقش كتاب Gutmann and Thompson الموضوع بشكل عام ويبدو أنه ينطلق من مذهب شامل.

(٢٠) لاستعراض تاريخى مفيد انظر David Held, Models of Democracy, 2nd ed.)Stanford: Stanford University Press, 1997). والنماذج المختلفة التى يعرضها Held تغطى الفترة من الدولة المدينة القديمة حتى الوقت الراهن، وينتهى بالتساؤل عمّا يجب أن تعنيه الديمقراطيّة اليوم. خلال هذا العرض التاريخى يتناول بالبحث الأشكال العديدة للجمهوريات الكلاسيكية والليبراليّة الكلاسيكية، بالإضافة إلى تصوّر شومتر عن ديمقراطية النخبة المنافسة، ومن المفكّرين الذين يناقش الكتاب أفكارهم : أفلاطون وأرسطو ومرسيليو دا بادوفا ومكيافيللى وهوبز وماديسون وبنتام وجيمس ميل وجون ستيوارت ميل، وكذلك ماركس، كما يتناول بالبحث الاشتراكيّة والشيوعيّة، ويقدّم فى عرضه لكل مفكّر نماذج تفصيليّة للمؤسسات التى تقترن بتصوّر للديمقراطيّة والدور الذى تقوم به تلك المؤسّسات.

(٢١) ديمقراطية المداولة تضع حدودا للأسباب التى يمكن للمواطنين إعطاؤها لتأييد أرائهم السياسيّة لتكون أسبابا تتفق مع نظرتهم للمواطنين الأخرين على أنهم متساوون. انظر Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," فى Alan Hamlin and Philip Petit, eds., The Good Politiy: Normative Analysis of the State (Oxford ; Basil Blackwell, 1989), pp. 17,21, 24; Joshua Cohen, Comments, "Review Symposium on Democracy and Its Critics," Journal of Politics, 53 (1991): 223-224; Joshua Cohen, "Democracy and Liberty," in Jon Elster, ed; Deliberative Democracy (New York: Cambridge University Press, 1998).

(٢٢) انظر Roland Dworkin, "The Curse of American Politics, New York Review of Books, October 17, 1996, p. 19 (ويرى أنّ " النقود هى أكبر خطر يهدد العمليّة الديمقراطيّة"). ويشنّ Dowkin كذلك نقدا شديدا للخطأ الجسيم الذى وقعت فيه المحكمة العليا فى قضيّة Buckley v. Valeo, United States Supreme Court Reports , 424 (1976): I. Dawkin, New

Political Liberalism, Lecture VIII, انظر كـــذلك York Review of Books, pp. 21-24.
(Lochner" (ويشـعر باكلى بالاستياء، و يثير مخاطر " تكرار خطأ فترة sec. 12, pp. 359-363,
(فترة لوشنر امتدت من ١٨٩٠ إلى ١٩٣٧ حين درجت المحكمة العليا الأمريكية على إصدار أحكام بدعوى الدفاع عن حرية النشاط الاقتصادى ، على حساب النظم والقوانين التى تلزم أصحاب الأعمال بتوفير أحوال معينة للعمال وتحديد ساعات العمل) .

(٢٣) انظر Paul Krugman, " Demographics and Destiny," New York Times Book Revie- wOctober 20, 1996,p.12, للتعليق على المقترحات الواردة فى Peter G. Peterson, Will America Grow up before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family and YourCountry, (New York; Random House, 1996),وكذلك The AARP; America's Most Powerful Lobby and the Clash of Gen- erations (New York: Times Books, 1996)

(٢٤) Political Liberailsm, lecture 1, sec. 4, pp. 22-28.

(٢٤) Lecture 1, sec. 4, pp 22-28 Political Liberalism

(٢٥) أتبع هنا التعريف الوارد فى Political Liberalism , lecture 1, sec. 1.2 p.6, و lecture IV , sec. 5.3, pp. 156-157. .

(٢٦) قد يعتقد البعض أن التعددية المعقولة تعنى أن الأشكال الوحيدة للتحكيم بين المذاهب الشاملة يجب أن تكون فقط إجرائية وليست جوهرية. ويدافع بشدة عن هذا الرأى Suart Hampshire فى Inno- cence and Experience (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989). ولكننى فى النص أعلاه أفترض أن كل من الصور العديدة لليبرالية يشمل تصورات جوهرية. للمعالجة الكاملة لهذه المسائل انظر Joshua Cohen, "Pluralism and Proceduralism," Chicago- Kent Law Review, 69, no. 3 (1994): 589-618.

(٢٧) أعتقد أن تصور العدالة كإنصاف يشغل مكانا خاصا مؤكدا فى مجموعة التصورات السياسية، كما أقترح فى Political Liberalism, lecture IV, sec. 7.4. ولكن رأيى هذا ليس أساسيا لأفكار الليبرالية السياسية والعقل العام.

(٢٨) انظر Jürgen Hebermas, Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. William Rehg (Cambridge, Mass,: MIT Press, 1996), pp. 107-109. Seyla Benhabib فى مناقشتها لنماذج المجال العام فى Situ- ating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics (London; Rutledge, 1992) تقول: "إن نموذج الحوار هو النموذج الوحيد الذى يتفق مع الاتجاهات الاجتماعية العامة لمجتمعاتنا وفى الوقت نفسه مع الطموحات التحررية للحركات الاجتماعية الجديدة مثل الحركة النسائية" (ص ١١٣). وقد سبق لها أن بحثت ما تسميه التصور "الصراعى" ag- onistic عند Arendt وكذلك تصور الليبرالية السياسية. ولكننى أجد من الصعب أن نمايز رأيها عن

رأى شكل من الليبراليّة السياسيّة والعقل العام، إذ يتضح أنّها تعنى بالمجال العام نفس ما يعنيه Ha-bermas . أى ما أطلق عليه فى كتابى الليبراليّة السياسيّة تسمية الخلفيّة الثقافية لمجتمع مدنى لا ينطبق عليه المثل الأعلى للعقل العام. ومن ثم لا تضع الليبراليّة السياسيّة حدودا مقيّدة على النحو الذى تعتقده. كذلك لا تحاول Benhabib أن تبيّن ، بقدر ما أرى ، أن مبادئ معينة عن الحق والعدالة تنتمى إلى مضمون العقل العام. لا يمكن تفسيرها بأنها تعالج المشكلات التى تثيرها الحركة النسائيّة، وأشك أن يكون ذلك ممكنا. وينطبق نفس الشئ على الملاحظات الأقدم فى Seyla Benha-bib, "Liberal Dialogue Vresus a Critical Theory of Discursive Legitimation فى Liberalism and the Moral Life, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 143, 154-156, والذى تناقش فيه مشكلات الحركة النسائية على نحو مماثل.

(٢٩) فكرة الخير العام المستقاة من أرسطو و St. Thomas، فكرة ضرورية لقدر كبير من الفكر السياسى والأخلاقى الكاثوليكى. انظر، على سبيل المثال، John Finnis , Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 153-156, 160; Jacque Maritain, Man and the State (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 108-114. Finnis ورأيه واضح بشكل خاص ، بينما نجد أن Aquinas غامض فى بعض الأحيان.

(٣٠) وهكذا نجد نقد Jeremy Waldron لليبراليّة السياسيّة بأنها لا تسمح بتصورات متغيرة وجديدة عن العدالة نقدًا غير صحيح. انظر Jeremy Waldron, Religious Contribution in Public Deliberation," San Diego Law Review 29 (1996): 1460. ("القبول العام لمثل أعلى ليبرالى للعقل العام سيسمح بالتطور القوى للحوار السياسى.")

(٣١) انظر تعريفى "للمذهب" فى التذييل ٢ .

(٣٢) انظر ٤

(٣٣) حول هذه النقطة انظر Political Liberalism, lecture IX, sec. 1.1. pp. 374-375.

(٣٤) أدين بهذه الفكرة إلى Peter de Marneffe .

(٣٥) لاحظ هنا أن التصوّرات السياسيّة المختلفة عن العدالة تمثّل تفسيرات مختلفة للأساسيّات الدستوريّة ومسائل العدالة الأساسيّة، نظرا لأن تصوّراتها وقيمها يمكن أن تفهم بطرق مختلفة. لذلك لا يوجد خط حاد فاصل بين بداية تصوّر سياسى وبداية تفسير هذا التصوّر، ولا توجد حاجة إلى وجود مثل هذا الخطّ الفاصل. ولكن فى الوقت نفسه يضع التصوّر السياسى حدودا للتفسيرات المختلفة الممكنة، وإلاّ لن يكون من الممكن إجراء نقاش وتبادل الحجج والآراء. على سبيل المثال الدستور الذى يعلن حرية الدين، بما فى ذلك حرية عدم اعتناق أى دين، جنبا إلى جنب مع فصل الكنيسة عن الدولة، قد يبدو أنه يترك الأمر مفتوحا فيما إذا كان من الجائز أن تحصل الكنيسة على المال العام، وإذا كان ذلك جائزا، بأى طريقة تحصل بها على هذا المال. الفرق هنا يمكن النظر إليه على أنه يتعلّق بكيفيّة تفسير نفس التصوّر السياسى. يوجد تفسير يسمح لتلك المدارس بالمال العام وتفسير آخر لا يسمح لها بذلك، أو

بشكل آخر الفرق بين تصوّرين سياسيين. وفى غيبة التفاصيل، ليس من المهم أى تسمية نستخدمها. النقطة الهامّة هى أنه نظرا لأن مضمون العقل العام هو مجموعة من التصوّرات السياسيّة، يسمح ذلك المضمون بالتفسيرات التى قد نحتاج إليها. ليست المسألة كما لو أننا ليس أمامنا سوى فقط تصوّر سياسى جامد أو تفسير واحد لذلك التصوّر. هذا تعليق على Kent Greenawlt, Private Consciences and Public Reasons(Oxford: Oxford University Press, 1995) , pp. 113-120, حيث توصف الليبراليّة السياسيّة بأنّها تجد صعوبة فى التعامل مع مشكلة تحديد تفسير التصوّرات السياسيّة.

(٣٦) John Stewart Mill, On Liberty (1859), chap. 3, paras. 1-9, in Collected Works of John Stewart Mill, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), vol. 18, pp. 260-275.

(٣٧) انظر ٤-١ عن الشرط الملزم proviso والمثال الذى يذكر قصة الإنجيل. انظر بصفة عامة ٤ لبحث مفصل عن الرأى الشائع عن الثقافة السياسيّة العامّة.

(٣٨) بطبيعة الحال، لا أسعى هنا لأن أتخذ قرارا فى هذه المسألة، لأنّنى معنى فقط بالأسباب والاعتبارات التى تدخل ضمن العقل العام.

(٣٩) انظر ٢-٣ .

(٤٠) انظر Robert Audi, "The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society," San Diego Law Review, 30 (1993): 677. هنا يعرف Audi الحجة العلمانيّة أو التفكير العقلى العلمانى كما يلى" السبب العقلى العلمانى هو عامّة سبب لا تعتمد قوته المعياريّة على البراهين على وجود الله أو على اعتبارات ثيولوجية، أو على بيان أو رأى من شخص أو مؤسّسة بوصفها سلطة دينيّة" (p.692) . هذا التعريف يخلط بين الأسباب العلمانيّة بمعنى مذهب شامل غير دينى وبينها بمعنى تصوّر سياسى صرف فى مضمون العقل العام. واعتمادا على أيهما هو المعنى المقصود، قد يكون للرأى الذى يراه Audi بأن الأسباب العلمانيّة أو الحجج العلمانيّة يجب أن تعطى كذلك جنبا إلى جنب مع الحجج الدينيّة، دورا شبيها بما أسميه الشرط الملزم proviso فى ٤-١ .

(٤١) انظر مناقشة Michael Perry لحجة John Finnis، والتى تنكر أن مثل تلك العلاقات تتفق مع خير البشرية . Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives (Oxford: Oxford University Press, 1997), chap. 3, pp. 85-86.

(٤٢) هنا أتبع رأى T. M. Scanlons فى " The Difficulty of Tolerance, فى Toleration: An Elusive Virtue, ed. David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1006), pp. 226-239. والبحث بأكمله يلقى ضوءا مفيدا على الموضوع، إلا أن sec. 3, pp. 230-233 بصفة خاصة يتعلق بالنقطة المثارة هنا.

(٤٣) انظر : Political Liberalism, ، المحاضرة الرابعة، Sec.3. 4, p. 148 .

(٤٤) انظر المثال الذى يضربه Kent Greenawlt لمجتمع من مؤمنين متحمّسين ذوى عقائد مختلفة فى Greenwalt, Private Consciencs and Public Reasons, pp. 16-18, 21-22..

(٤٥) انظر Political Liberalism, lecture V, sec, 6, pp. 195-200

(٤٦) يتّضح فى المثال التالى كيف يمكن للدين أن يفعل ذلك. يقدّم عبد الله أحمد النعيمى فى كتابه Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), pp. 52-57, فكرة إعادة النظر فى التفسير التراثى (التقليدى) للشريعة، والفكرة الأساسيّة التى يطرحها تفسير النعيمى، متبعا فى ذلك الباحث السودانى الأستاذ محمود محمد طه، هى أن الفهم التقليدى للشريعة قائم على أساس تعاليم الفترة المتأخّرة للنبى محمّد فى المدينة، بينما أن تعاليم محمّد فى الفترة المبكّرة فى مكّة هى الرسالة الأساسيّة الخالدة للإسلام. ويقول النعيمى أن التعاليم والمبادئ السامية للفترة المكيّة قد نحيّت جانبا لصالح تعاليم المدينة الأكثر واقعيّة وعمليّة (فى السياق التاريخى فى القرن السابع الميلادى) ، لأن المجتمع لم يكن بعد مستعدا لتعاليم الفترة المبكّرة فى مكّة. الآن تغيّرت تلك الظروف التاريخية. ويؤمن النعيمى بأن المسلمين يجب أن يتبعوا فترة مكّة المبكرة فى تفسير الشريعة. ويقول إن الشريعة عندما تفسر بهذه الطريقة تزيد الديمقراطيّة الدستوريّة (نفس المرجع. صفحات ٦٩-١٠٠).

بصفة خاصة التفسير المكّى المبكّر للشريعة يؤيّد المساواة بين الرجال والنساء، ويؤيّد الحريّة الكاملة فى الاختيار فى مسائل الإيمان والدين. وهذه المساواة وتلك الحريّة تتّفق مع المبدأ الدستورى للمساواة أمام القانون. ويقول النعيمى فى كتابه: " القرآن لا يذكر الدستور، ولكن التجربة البشريّة والتفكير الإنسانى العقلانى أظهرا أن الدستور أمر ضرورى لتحقيق المجتمع العادل الخيّر الذى ينصّ عليه الإسلام. التبرير والتأييد الإسلامى للدستوريّة أمر مهم فى الإسلام. قد يكون لدى غير المسلمين مبرّرات علمانيّة أو مبرّرات أخرى. وطالما أن الجميع يتّفقون على مبدأ الدستوريّة وقواعده المحدّدة، بما فى ذلك المساواة التامة وعدم التمييز على أساس الجنوسة أو الدين، يمكن أن يكون لكل شخص أسبابه الخاصة فى الدخول فى هذا الاتّفاق" (نفس المرجع، صفحة ١٠٠). (وهذا مثال نموذجى لإجماع الفرقاء) وأشكر عقيل بلجرامى على لفت نظرى إلى كتاب النعيمى. كذلك أدين بالشكر إلى Roy Mottahedeh للمناقشة القيمة.

(٤٧) انظر ٤-٣

(٤٨) انظر Political Liberalism, lecture1, sec, 2,3. pp. 13-14 (الاختلاف بين الثقافة السياسيّة العامة والخلفيّة الثقافيّة).

(٤٩) أنا هنا مدين للمناقشة القيمة مع .Dennis Thomson

(٥٠) يناقش Greenawlt أفكار Franklin Gamwell و Michael Perry وهما يفرضان مثل هذه القيود على الطريقة التى يقدّم بها الدين. انظر Greenwalt, Private Consciences and Public Reason, pp. 85-95.

(٥١) مرة أخرى كما هو الحال دائما، تمييزا عن الخلفيّة الثقافيّة، حيث أؤكد أنه لا توجد قيود.

(٥٢) توجّه الانتقادات أحيانا إلى الليبراليّة السياسيّة بأنّها لا تضع أوصافا لهذه الجذور الاجتماعيّة للديمقراطيّة ولا تبيّن تكوين ركائزها الدينيّة وغير الدينيّة. إلاّ إن الليبراليّة السياسيّة تقرّ بهذه الجذور الاجتماعيّة وتؤكّد أهميّتها. ومن الواضح أن التصوّرات السياسيّة للتسامح وحرية الأديان ستكون مستحيلة في مجتمع لا تلقى فيه حريّة الأديان الاحترام والتبجيل. وهكذا تتفق الليبراليّة السياسيّة مع David Hollenbach, S.J. عندما يقول : "ومن المهّم أيضا بنفس الدرجة (في التغيّرات التي أحدثها توما الإكويني) إصراره على أن الحياة السياسيّة لشعب من الشعوب ليست أسمى تحقيق للخير الذي يستطيع الشعب تحقيقه- وتكمن هذه الرؤية في جذور النظريات الدستوريّة عن الحكومة المحدودة. ورغم أن الكنيسة قاومت الاكتشاف الليبرالي للحريّات الحديثة خلال معظم الفترة الحديثة، أحدثت الليبراليّة تحوّلا في الكاثوليكيّة مرة أخرى خلال النصف الأخير من القرن العشرين. وتؤدّي بي ذكرى هذه الأحداث في التاريخ الفكري والاجتماعي وكذلك تجربة الكنيسة الكاثوليكية منذ المجلس الثاني للفاتيكان إلى أن أمل أن المجتمعات التي لديها تصوّرات مختلفة عن الحياة الخيّرة يمكنها أن تحقق شيئا من التقدم إذا كانت على استعداد لأن تغامر بالحوار والنقاش حول هذه الرؤى" David Hollenbach, "Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture," San Diego Law Review, 30 (1993): 891. وبينما أن تصوّر العقل العام يجب أن يدرك دلالة هذه الجذور الاجتماعيّة للديمقراطيّة الدستوريّة وأن يلاحظ كيف أنها تقوّي مؤسّساته الحيويّة، لا يحتاج هذا التصوّر في ذاته إلى أن يضطلع بدراسة هذه المسائل. وأنا مدين إلى Paul Weithman في الحاجة إلى مناقشة هذه النقطة.

(٥٣) انظر Political Liberalism, lecture VI, sec. 8.2, pp. 248-249.

(٥٤) انظر نفس المرجع السابق، lecture VI, sec. 249-251. ولا أعرف إن كان دعاة إلغاء الرق و King يعتقدون في أنفسهم أنهّم يفون بغرض الشرط الملزم. سواء فعلوا أو لم يفعلوا، كان في إمكانهم أن يفعلوا ذلك . كانوا سيفعلون لو عرفوا وقبلوا فكرة العقل العام. وأشكر Paul Weithman على هذه النقطة.

(٥٥) إنجيل لوقا ١٠ : ٢٩-٣٧ . ومن السهل أن نرى كيف يمكن أن تستخدم قصة الإنجيل لتأييد الواجب الأخلاقي غير الملزم عن المساعدة المتبادلة، كما يوجد على سبيل المثال في النموذج الرابع عند Kant في Grundlegung. انظر Immanuel Kant, Groundwork for the Metaphysics of Morals, Ak. 4:423 في Practical Philosophy, ترجمة Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). ولكي نضع مثالا مناسبا في سياق قيم سياسيّة فقط، نفكر في شكل مختلف لمبدأ التباين أو في فكرة أخرى مشابهة. ويمكن أن ينظر إلى هذا المبدأ على أنه يبدي اهتماما خاصا بالفقراء. كما هو الحال في المذهب الاجتماعي الكاثوليكي. انظر A Theory of Justice, sec. 13 (تعريف مبدأ الاختلاف).

(٥٦) لأهميّة هذا النوع من الحوار أنا في الحقيقة مدين للمناقشة مع Charles Lamore.

(٥٧) سأذكر شكلا أخر للحوار سوف أسميه "الشهادة witnessing ": "ويحدث عادة في مجتمع عادل كليّة وجيد التنظيم سياسيًا، حيث تأتي نتائج التصويت في جميع الحالات وفقا لتصويت المواطنين على أساس أكثر التصوّرات معقوليّة عن العدالة السياسيّة. رغم ذلك قد يحدث أن يشعر بعض المواطنين بأن

من الواجب عليهم أن يعبّروا عن اختلافهم فى الرأى من حيث المبدأ عن المؤسّسات أو السياسات القائمة أو التشريعات الصادرة. وأفترض أن الكويكرز يقبلون الديمقراطيّة الدستوريّة ويلتزمون بقوانينها الشرعية. ولكن فى نفس الوقت قد يعبّرون بشكل معقول عن الأساس الدينى للسلاميّة (معارضة العنف). (أشير فى ٦-١ إلى الحالة الموازية لمعارضة الكاثوليك للإجهاض) ولكن الشهادة تختلف عن العصيان المدنى من حيث أنّها لا تحتكم إلى مبادئ وقيم تصوّر سياسى (ليبرالى) للعدالة. وبينما بشكل إجمالى يؤيد هؤلاء المواطنون تصوّرا سياسيًا معقولا عن العدالة يدعم مجتمعا ديمقراطيا دستوريا، يشعرون رغم ذلك أنّ فى هذه الحالة يجب عليهم ليس فقط أن يجعلوا المواطنين الآخرين على علم بالأساس العميق لمعارضتهم القوية، ولكن أن يكونوا كذلك شهودا على إيمانهم بأن يفعلوا ذلك. فى الوقت نفسه، يقبل هؤلاء الشهود فكرة العقل العام. وبينما قد يعتقدون أن نتيجة تصويت اتبع فيه جميع المواطنين المعقولين بضمير حى العقل العام نتيجة ليست صوابا أو حقًا ، رغم ذلك يعترفون بها كقانون شرعى ويقبلون الالتزام بعدم الخروج عليها. إن شئنا الدقّة لا مجال فى مثل هذا المجتمع للعصيان المدنى والرفض الضميرى. هذا العصيان يحدث فيما سميته مجتمعا عادلا تقريبا وليس عادلا تماما. انظر A Theory of Justice, sec. 55.

(٥٨) أعتقد أن J. S. Mill فى كتابه الذى أعتبره معلمًا فكريًا مهمًا The Subjection of Women (1869)فى Collected Works of John Stewart Mill, vol. 21, قد أوضح أن التصوّر الليبرالى المقبول للعدالة (بما فى ذلك ما سميته العدالة كإنصاف) يتضمن عدالة متساوية للنساء وللرجال. ومن المسلم به أن A Theory of Justice كان يجب أن يكون أكثر صراحة حول هذه النقطة، ولكن هذا خطئى الشخصى وليس خطأ الليبراليّة السياسيّة فى حد ذاتها. وقد وجدت ما يشجعنى على أن أعتقد أن الوصف الليبرالى للعدالة المتساوية للمرأة أمر قابل للتطبيق فى Susan Moller Okin, Justice, Gender, and the Family New York: Basic Books, 1989); Linda C. McClain, "Atomostic Man' Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence" Southern California Law Review, 65 (1992): 1171; Martha Nassbaum, Sex and Social Justice (Oxford: Oxford University Press, 1998) , مجموعة من مقالاتها من ١٩٩٠ إلى ١٩٩٦ تشمل The Feminist Critique of John Rawl's Political Liberalism" ومحاضرتها Oxford Amnesty Lecture 1996, و Sharon A. Loyd, "Situating a Feminist Criticism of John Rawls' Political Liberalism," Loyala LA Law Review, 28 (1995): 1319. وقد استفدت الكثير جدا من هذه الكتابات.

(٥٩) انظر A Theory of Justice, secs. 70-76 (تناقش مراحل التطور الأخلاقى وعلاقتها بالعدالة كإنصاف).

(٦٠) ولكن التصوّر السياسى للعدالة لا يتطلّب شكلا معينًا للأسرة (الزواج الأحادى، الزواج فقط بين ذكر وأنثى، أو غير ذلك) طالما أن الأسرة ترتب للوفاء بهذه المهام بشكل فعال ولا تتعارض أو تتصادم مع قيم سياسيّة أخرى. ونراعى أن هذه الملحوظة تحدد الطريقة التّى يتعامل بها مبدأ العدالة كإنصاف مع مسألة حقوق وواجبات الأطراف فى علاقة الجنسيّة المثليّة، وكيف يؤثرون على الأسرة. إذا كانت هذه الحقوق والواجبات تتفق مع الحياة المنظمة للأسرة وتعليم الأطفال، فإنها تكون مقبولة تماما ceteris paribus .

(٦١) انظر Okin, Justice, Gender, and the Family, pp.90-93.

(٦٢) تم تعريف مبدأ التباين فى A Theory of Justice, sec. 13 .

(٦٣) أستعير هذه الفكرة من Joshua Cohen, "Okin on Justice, Gender, and Family," Canadian Journal of Philosophy, 22 (1992) 278.

(٦٤) يفترض Michael Sandel أن يصدق المبدأن الواردان فى العدالة كإنصاف بصفة عامة على الروابط، بما فى ذلك الأســـرة. انظر Michael J. Sandel, Liberalism and the limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 30-34.

(٦٥) Mill, Subjection of Women, chap. 2, pp. 283-298.

(٦٦) انظر A Theory of Justice, sec. 16, p99.

(٦٧) linchpin وهى الكلمة التى يستخدمها Okin فى كتابه Okin, Justice, Gender, and the Family, pp. 6, 14, 170.

(٦٨) فى هذه النقطة انظر Political Liberalism, lecture VI, sec. 3.2, pp. 221-222. ومن المسائل المثيرة للجدل إن كانت اختيارية حقًا، وإن كان الأمر كذلك، تحت أى شروط. بإيجاز يستدعى الأمر التمييز بين المعقول والعقلانى على النحو التالى: يكون الفعل اختياريًا بمعنى ما ولكنه قد لا يكون اختياريًا بمعنى أخر. قد يكون اختياريًا بمعنى أنه عقلانى : فعل الشىء العقلانى فى ظروف معينة حتى عندما تشمل هذه الظروف أوضاعا أو أحوالا غير منصفة، أو قد يكون الفعل اختياريًا بمعنى أنه معقول: فعل الشىء العقلانى عندما تكون جميع الظروف المحيطة أيضا ظروفا منصفة. ومن الواضح أن النص يفسر "اختياريًا" بالمعنى الثانى، اعتناق المرء لدينه يكون اختياريًا عندما تكون جميع الظروف المحيطة ظروفا معقولة أو منصفة. فى هذه الملاحظات أفترض أن الظروف الذاتيّة لحرية الاختيار (أيا كانت هذه الظروف) حاضرة وتحدثت فقط عن الظروف الموضوعيّة. والمناقشة الكاملة لهذه النقطة يمكن أن تخرج بنا عن الموضوع.

(٦٩) انظر Victor R. Fuchs, Women's Quest for Economic Equality (Cambridge, Mass,: Harvard University Press, 1988). يلخص الفصلان ٣ و ٤ الرابع الدليل على القول بأن السبب الرئيسى ليس، كما يقال كثيرا، هو ممارسة أصحاب العمل للتفرقة أو التمييز بين الرجال والنساء، بينما يقترح الفصلان ٧ و ٨ ما الذى ينبغى عمله.

(٧٠) انظر ٢-٣

(٧١) انظر Thomas J. Curry, The First Freedom: Church and State in America to the Passage of the First Amendment (Oxford University Press, 1986), pp. 139-148. العبارات المقتبسة، والتى تظهر فى صفحة ١٤٠، منقولة عن المقدّمة أو التمهيد لمشروع القانون المقترح "مشروع قانون بإقرار توفير مدرّسين للديانة المسيحيّة" (١٧٨٤). ونلاحظ أن باتريك هنرى، والذى كانت له شعبيّة كبيرة، قدم أخطر معارضة على مشروع قانون جيفرسون "مشروع قانون إقرار الحريّة الدينيّة" (١٧٧٩)، والذى كتب له الفوز عند ما أعيد تقديمه فى الجمعية العامة التشريعية لفرجينيا فى ١٧٨٦ . Curry, The First Freedomk p. 146.

(٧٢) لمناقشة هذه الفضائل انظر .Political Liberalism, lecture V, sec. 5.4, pp. 194-195

(٧٣) انظر (James Madison, Memorial and Remonstrance (1785 ضمن The Mind of the Founders, ed. Marvin Meyers (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1973), pp. 8-16. الفقرة ٦ تشير إلى قوة المسيحيّة المبكّرة في مواجهة الإمبراطوريّة الرومانيّة، بينما تشير الفقرات من ٧ إلى ١١ إلى التأثير الضار المتبادل بعد وجود الكنيسة الرسمية على كل من الدولة والدين. في المراسلات بين ماديسون وويليام برادفورد من بنسلفانيا، والذي التقى به في برنستون (كلية نيو جيرسي)، كيل الثناء والاحتفاء بازدهار بنسلفانيا دون كنيسة رسميّة. انظر The Papers of James Madison, vol. 1, ed. William T. Hutcinson and William M.E. Rachel (Chicago: University of Chicago Press,1962) انظر خاصة Madison's letters of 1 December 1773, نفس المرجع pp. 100-101; 24 January 1774 نفس المرجع pp. 104-106; and 1 April 1774, نفس المرجع pp. 111-113. وتشير رسالة من برادفورد إلى ماديسون في ٤ مارس ١٧٧٤ إلى الحريّة بأنها عبقرية بنسلفانيا نفس المرجع ص ١٠٩. والحجج التي قدمها ماديسون مشابهة لحجج Tocqueville التي أعرضها أدناه. انظر كذلك .Curry, The First Freedom, pp. 142-148

(٧٤) تفعل ذلك بحماية حريّة الفرد في تغييرعقيدته. الهرطقة أو البدعة والردّة ليست من الجرائم.

(٧٥) منذ الأيام المبكرة للإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع عاقبت المسيحية على الهرطقة وحاولت أن تقضي بالقمع والحروب الدينيّة على ما اعتبرته عقيدة زائفة (على سبيل المثال الحملات الصليبيةً ضد الألبجينيين Alpigenses التي قادها إنوسنت الثالث في القرن الثالث عشر). إجراء مثل هذا يتطلب القوّة القهرية للدولة. وكانت محاكم التفتيش، التي أنشأها البابا جريجوري التاسع، نشطة طوال الحروب الدينيّة Wars of Religions في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وبينما عرفت معظم المستوطنات الأمريكيّة كنائس رسميّة من نوع أو آخر (Congregationalist في نيو إنجلند و Episcopalian في الجنوب) إلا أن ذلك لم يحدث مطلقا في الولايات المتحدة. ويرجع الفضل في ذلك إلى تعدّدية الطوائف الدينيّة وإلى التعديل الأوّل للدستور والذي أيّدته تلك الطوائف. كان أكبر لعنة حلّت بالديانة المسيحيّة هي موجة الحماس للاضطّهاد، ولم يتغيّر الأمر تغيّرا جذريا في الكنيسة الكاثوليكيّة حتى الفاتيكان الثاني . Vatican II وفي - the Council Declaration on Religious Freedom Dignitatus Humanea. ألزمت الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها بمبدأ الحريّة الدينيّة كما يوجد في نظام ديمقراطي دستوري. وأعلنت المبدأ الأخلاقي للحريّة الدينيّة استنادا إلى كرامة الإنسان، كمبدأ سياسي فيما يتعلّق بحدود سلطة الحكومة في مسائل الدين، وكمبدأ ثيولوجي فيما يتعلّق بحرية الكنيسة في علاقاتها مع العالم الاجتماعي والسياسي. جميع الأشخاص، بغض النظر عن مذاهبهم، لهم الحق في الحريّة الدينيّة بنفس الشروط. "إعلان الحريّة الدينيّة" Declaration on Religious Freedom (Dignitatis Humanea): On the Right of the Persons and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious" (1965) ضمن Walter Abbot, S.J., ed., The Documents of Vatican II (New York: Geoffrey Chapman, 1966), pp. 692-

696. وكما قال : John Courtney Murray, S.J., "أخيرا تم توضيح لبس ظلّ قائما منذ مدّة طويلة. الكنيسة لا تتعامل مع النظام العلماني وفقا لمعايير مزدوجة- حريّة للكنيسة عندما يكون الكاثوليك هم الأقليّة، وامتياز للكنيسة وعدم التسامح مع الآخرين عندما يكون الكاثوليك هم الأغلبيّة." John Courtney Murray, S.J, "Religious Freedom," ضمن Abbot , ed.,Documents of Vaticam II, p.673. انظر كذلك مناقشة Paul E. Sigmund, "Catholicism and liberal Democracy," ضمن Catholicism and Liberalism: Contribution to American Public Philosophy, ed. R. Bruce Douglas and David Hollenbach, S. J. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), خاصّة الصفحات ٢٣٣-٢٣٩ .

(٧٦) Alexis de Tocqueville, Democracy in America, vol. 1, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence (New York: Perennial Library, 1988), pp. 294-301. وفي مناقشة توكفيل لقضيّة "الأسباب الرئيسية التي تجعل الدين قويّا في أمريكا" The Main Causes That Make Religion Powerful in America" يقول "إن القساوسة الكاثوليك اعتقدوا جميعا أن السبب الرئيسي للتأثير الهادئ للدين على بلادهم هو الفصل الكامل بين الكنيسة والدولة. ولا أتردد في القول بأن طوال مدّة إقامتي في أمريكا لم أقابل أي شخص، من رجال الدين أو من غيرهم، لم يوافق على ذلك." (ص ٢٩٥). ويستطرد قائلا: "كانت هناك أديان مرتبطة ارتباطا وثيقا بحكومات دنيويّة، تسيطر على ضمائر الناس سواء بالإرهاب أو بالإيمان، ولكن عندما يدخل الدين في مثل هذا التحالف، فإنني لا أخشى القول بأن الدين حينذاك يقع في نفس الخطأ الذي قد يقع فيه أي إنسان، يضحّي بالمستقبل من أجل الحاضر ويكسب قوة ليس له حق فيها، يخاطر بشرعية سلطته... وهكذا لا يستطيع الدين أن يشارك في القوّة الماديّة للحكّام دون أن يخاطر بأن يعاني وطأة قدر من العداء الذي ينشأ ضد هؤلاء الحكّام" (ص ٢٩٧). ويلفت النظر إلى أن هذه الملاحظات تنطبق بدرجة أكبر على البلاد الديمقراطيّة، أن الدين عندما يسعى لممارسة السلطة في تلك البلاد سوف يربط نفسه بحزب سياسي ويعاني مغبّة العداء لذلك الحزب (ص ٢٩٨). والنتيجة التي ينتهي إليها في إشارته إلى سبب انهيار أو اضمحلال الدين في أوروبا "إنني مقتنع اقتناعا عميقا أن هذا السبب العرضي هو الوحدة الوثيقة بين السياسة والدين... وقد سمحت المسيحيّة الأوروبيّة لنفسها أن تتحد اتّحادا وثيقًا مع السلطات الدنيويّة" (ص ٣٠٠- ٣٠١). وتقبل الليبراليّة السياسيّة وجهة نظر توكفيل وترى أن رأيه يشرح بقدر الإمكان الأساس لقيام سلام بين المذاهب الشاملة سواء الدينيّة أو العلمانيّة.

(٧٧) في هذا تتفق مع لوك ومونتسكيو وقنسطنطين وهيجل ومل.

(٧٨) اقتبست هذا التعبير من Philip Quinn . وتظهر هذه الفكرة في Political Liberalism,lecture VI, sec. 7.1-2. pp.240-241.

(٧٩) أستخدم عبارة "أسباب أساسيّة" "grounding reasons" نظرا لأن الكثيرين الذين قد يرجعون إلى هذه الأسباب ينظرون إليها على أنّها الأسس الصحيحة، أو الحقيقيّة - الدينيّة أو الفلسفيّة أو الأخلاقيّة - لمثل عليا ومبادئ العقل العام والتصوّرات السياسيّة للعدالة.

(٨٠) فسّر البعض بشكل طبيعى تماما التذييل فى .Political Liberalism, lecture VI, sec. 7.2, pp 243-244, على أنه حجّة على الحقّ فى الإجهاض فى الثلاثة شهور الأولى للحمل. ولا أقصد أن تكون هذه حجّة على هذا الحقّ. (لا تعبّر عن رأيى. ولكن رأيى ليس حجّة). وقد جانبنى الصواب فى ترك المسألة موضع شكّ عمّا إذا كان هدف التذييل هو فقط تصوير وتأكيد القضيّة التالية فى النصّ الذى يشير إليه التذييل المبادئ الشاملة الوحيدة التى تتعارض مع العقل العام هى تلك التى لا تستطيع أن تؤيّد توازنًا معقولاً (أو ترتيبًا) للقيم السياسيّة (للمسألة). ولكى أحاول أن أشرح ما قصدته استخدمت ثلاث قيم سياسيّة (توجد قيم أكثر بطبيعة الحال) للمسألة الشائكة حول الحق فى الإجهاض. والتى قد يبدو من غير المحتمل على الإطلاق أن تسرى عليها القيم السياسيّة. وأعتقد أن التفسير الأكثر تفصيلا لتلك القيم، عندما يتطوّر بالطريقة الصحيحة إلى عقل عام، يعطى حجّة معقولة. ولا أقول الحجة الأكثر حسما، ولا أعرف ماذا تكون تلك الحجّة، أو حتى إن كان هناك وجود لمثل هذه الحجة. (المثال على تفسير أكثر تفصيلا انظر Judith Jarvis Thomson, "Abortion," Boston Review, 20 (Summer 1995):II, وإن كنت أريد أن أضيف العديد من الإضافات إليها). ولنفترض الآن، لغرض التوضيح، أنه توجد حجّة معقولة فى العقل العام للحق فى الإجهاض ولكن لا يوجد توازن معقول بدرجة متساوية، أو لا يوجد ترتيب لأولويّات القيم السياسيّة فى العقل العام يقدم حجّة فى صالح إنكار ذلك الحق. عندئذ فى مثل هذه الحالة، ولكن فى مثل هذه الحالة فقط، يتعارض المذهب الشامل الذى ينكر الحق فى الإجهاض مع العقل العام. ولكن إذا استطاع أن يستوفى الشرط اللازم للعقل العام الأوسع على نحو أفضل، أو على الأقل بشكل جيّد مثل الآراء الأخرى، يكون بذلك قد عرض قضيته أمام العقل العام. بطبيعة الحال المذهب الشامل يمكن أن يكون غير معقول فى مسألة أو فى عدّة مسائل دون أن يكون غير معقول برمتّه.

(٨١) انظر .Political Liberalism, lecture VI, sec. 7.1, pp. 240-241

(٨٢) لمثل هذه الحجّة انظر Cardinal Joseph Bernadin, "The Consistent Ethic: What Sort of Framework?" Origins, 16 (October 30, 1986): 347-350. فكرة النظام العام التى يقدّمها الكاردينال تشمل هذه القيم السياسيّة الثلاث: السلام العام والحماية الجوهريّة لحقوق الإنسان والمستويات أو المعايير المقبولة عامّة للسلوك الأخلاقى لدى مجتمع القانون. علاوة على ذلك يسلّم بأنه ليس من الضرورى أن تترجم جميع الأوامر أو الالتزامات الأخلاقيّة إلى قوانين مدنيّة تحريميّة أو مانعة، ويعتقد أنّ من الضرورى للنظام السياسى والاجتماعى أن يحمى الحياة الإنسانيّة وحقوق الإنسان الأساسيّة. ويسعى كذلك إلى تبرير إنكار الحق فى الإجهاض على أساس هذه القيم الثلاث. وأنا هنا بطبيعة الحال لا أقيّم حجّته، فقط أقول من الواضح أنها تطرح فى شكل من أشكال العقل العام. أمّا إذا كانت هذه الحجّة ذاتها معقولة أم لا، أو أنها أكثر معقوليّة من الحجّة التى يقدمها الجانب الآخر، فهذه مسألة أخرى. وكما هو الحال فى أى تفكير عقلى فى العقل العام، قد يكون التفكير العقلى خاطئًا أو منطويا على مغالطة.

(٨٣) بقدر ما أستطيع أن أرى، هذا الرأى مشابه لموقف John Courtney Murray حول الموقف الذى يجب أن تتّخذه الكنيسة فيما يتعلق بمنع الحمل فى We Hold These Truths: Catholics Reflections on the American Propositions (New York: Sheed and Ward, 1960), pp.

157-158. انظر كذلك محاضرة Mario Cuomo عن الإجهاض فى Notre Dame Lecture of 1984 More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo (New York: St. Martin's, 1993) pp. 32-51. وأنا مدين إلى Leslie Griffin و Paul Weithman للمناقشة والإيضاح حول النقاط المتضمنّة فى هذا التذييل وفى التذييل السابق وفى تعريفى برأى Father Murray.

(٨٤) هاتان القوتان الأخلاقيتان، القدرة على تصوّر للعدالة والقدرة على تصوّر للخير، كما نوقشتا في Political Liberalism. انظر بصفة خاصّة lecture I, sec. 3.2. p. 19; Lecture II, sec. 7.1, p. 81; lecture III, sec. 3.3, pp. 103-104; lecture III, sec. 4.1, p. 108.

(٨٥) المرجع السابق. lecture VI, sec. 4, pp. 223-227.

(٨٦) فى بعض الأحيان يستخدم مصطلح "يطبّع" "normalize" فى هذا السياق. على سبيل المثال، الأشخاص لديهم مصالح جوهريّة معيّنة من نوع فلسفى أو دينى، أو احتياجات أساسيّة معيّنة من نوع طبيعى. مرّة أخرى قد يكون لديهم نمط معيّن لتحقيق الذات. سيقول أتباع توما الإقوينى أننا دائما ننشد قبل أى شىء آخر، حتى وإن كان ذلك غير معروف لنا، ابتغاء وجه الله the Visio Die ، بينما يقول الأفلاطونيّون أننا نجاهد من أجل رؤية الله. أما الماركسيّون فيقولون أننا نهدف إلى تحقيق الذات ككائنات حيّة species-beings.

(٨٧) تناقش فكرة مثل هذا الإجماع فى مواضع مختلفة فى Political Liberalism. انظر بصفة خاصّة lecture IV مع الرجوع إلى الفهرس .

(٨٨) انظر نفس المرجع السابق، p. xviii (الطبعة ذات الغلاف الورقى).

(٨٩) انظر ٣-٢ . فى بعض الأحيان يطرح التساؤل: لماذا تعطى الليبراليّة السياسيّة للقيم السياسيّة هذه القيمة العالية، وكأن المرء لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بتقييم تلك القيم بالمقارنة مع القيم المتسامية. ولكن الليبراليّة السياسيّة لا تعقد هذه المقارنة، ولا تحتاج إلى عقدها، كما يلاحظ فى النصّ.

(٩٠) انظر Michael J. Sandel, "Review of Political Liberalism," Harvard Law Review, 107 (1994): 1778-1782 وبعد ذلك Michel J. Sandel, Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), pp. 21-23.

(٩١) ربّما يعتقد البعض أن التصوّر السياسى ليس مسألة صواب أو خطأ (أخلاقى). إن كان الأمر كذلك فهو ببساطة خطأ وزيف. التصوّرات السياسيّة للعدالة هى فى جوهرها أفكار أخلاقيّة، كما سبق لى أن أكّدت منذ البداية. وهى بذلك نوع من القيمة المعياريّة. قد يعتقد البعض من ناحية أخرى أن التصوّرات السياسيّة ذات العلاقة تحدّدها الطريقة الّتى يقيم بها شعب من الشعوب مؤسّساته السياسيّة- المعطى السياسى، أو بعبارة أخرى تحدّدها السياسة. عندما ننظر إلى الأمر على هذا الضوء سيعنى انتشار الرّق فى ١٨٥٨ ضمنا أن انتقادات لنكولن للرّق كانت مسألة أخلاقيّة، مسألة حق أو باطل، ويقينا ليست مسألة سياسية. أن نقول أن ما هو سياسى تحدّده سياسة شعب ما قد يكون استخداما ممكنا لاصطلاح "سياسى". ولكنه عندئذ لن يكون فكرة معياريّة، ولا يكون جزءا من العقل العام. ويجب علينا أن نتمسّك بفكرة السياسى كمقولة جوهريّة تغطى التصوّرات السياسيّة للعدالة كقيمة معياريّة جوهريّة .

(٩٢) انظر ٣-٢

(٩٣) انظر .Political Liberalism, lecture II, sec. 3. 2-4, pp. 60-62 ويمكن أن نلّخص النقــاط الرئيسيّة فيما يلي: (١) الأشخاص المعقولون لا يقرّون جميعا نفس المذهب الشامل. ويقال: إن هذا نتيجة صعوبة إصدار أحكام الصواب أو الخطأ. (٢) يتم إقرار العديد من المذاهب المعقولة، ولا يمكن أن تكون جميعها صواب أو حقّ (كما يحكم عليها من داخل مذهب شامل). (٣) ليس من غير المعقول أن نقرّ أو نعتنق مذهبًا معيّنا من بين المذاهب الشاملة المعقولة. (٤) الآخرون الذين يقرّون مذاهب معقولة تختلف عن مذاهبنا يكونون معقولين كذلك وبالتأكيد ليسوا غير معقولين لأنّهم يقرّون مذاهب تختلف عمّا نقرّه نحن. (٥) عندما نقرّ بمعقولية مذهب معيّن ونؤكّد اعتقادنا به، لا نكون غير معقولين. (٦) يعتقد الأشخاص المعقولون أنه من غير المعقول أن يستخدموا السلطة السياسيّة، إذا ما كانت لديهم تلك السلطة، في قمع المذاهب الأخرى التي تكون معقولة رغم أنّها تختلف عن مذاهبهم.

(٩٤) انظر ٦-٣

(٩٥) انظر .Political Liberalism, lecture II, sec. 2 . بصفة عامّة توجد مصادر أو أسباب وقوع اختلاف معقول بين الأشخاص العقلانيين المعقولين. وتتضمّن تلك الأسباب الموازنة بين ثقل أنواع الأدلّة وأنواع القيم، وما شابه ذلك، وتؤثّر في الأحكام العمليّة والنظريّة على السواء.

(٩٦) المرجع السابق p. xviii

(٩٧) المرجع السابق lecture II, sec. 1.1, pp. 54-62

(٩٨) المرجع السابق، lecture II, ecs. 2-3.4, pp. 54-62

(٩٩) المرجع السابق، .lecture IV, secs. 1,2-3, pp. 135-137

(١٠٠) المرجع السابق .lecture IX, sec. 2.1, p 393

(١٠١) نلاحظ أن لا الاعتراض الديني على الديمقراطيّة ولا الاعتراض الأتوقراطي يمكن أن يصدر عن العقل العام.

(١٠٢) انظر الملاحظة رقم ٣ .

(١٠٣) انظر A Theory of Justice, sec. 35 (عن التسامح مع غير المتسامحين). Political Liberal-ism, lecture V, sec. 6.2, pp. 197-199.

المؤلف فى سطور

چون بوردن رولز (٢١ فبراير ١٩٢١ - ٢٤ نوفمبر ٢٠٠١)

من أهم أعلام الفلسفة السياسية فى القرن العشرين ، وأستاذ الفلسفة السياسية فى جامعة هارفارد .

- مؤلفاته الرئيسية :

- A Theory of Justice, 1971
- Political Liberalism, 1993
- The Law of Peoples with "The idea of Public Reason Revisited" 1999, paperback edition 2000
- Collected Papers, 1999
- Lecturers on the History of Moral Philosophy, 2000
- Justice as Fairness: A Restatement, 2001
- Lectures on the History of Political Philosophy

المترجم فى سطور

محمد خليل محمد خليل

- من مواليد القاهرة ١٩٣٥ .

- تخرّج فى قسم الفلسفة - جامعة القاهرة (١٩٥٦) .

- عمل مترجمًا بوزارة الخارجية المصرية (١٩٦١ - ١٩٧٣) .

- حصل على دبلوم الترجمة فى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر (١٩٦٩) .

- حصل على دبلوم الترجمة (علاقات دوليّة) من London Institute of Linguists ١٩٧٥ ، وعمل ممتحنًا بالمعهد فى السبعينيات والثمانينيات .

- يقيم فى لندن منذ عام ١٩٧٣ حيث عمل مترجمًا وخبيرًا إعلاميًا كما عمل فى مؤسسات دولية وكان من بين واجباته إنشاء والإشراف على إدارة الترجمة .

- ساهم بالعديد من المقاولات والدراسات فى مجال التحليل السياسى والفكر الاجتماعى والسياسى وعرض الكتب الإنجليزية فى المجالات نفسها فى دوريات عربية فى لندن وفى الخليج.

- متفرغ للبحث فى قضايا الفلسفة السياسة .

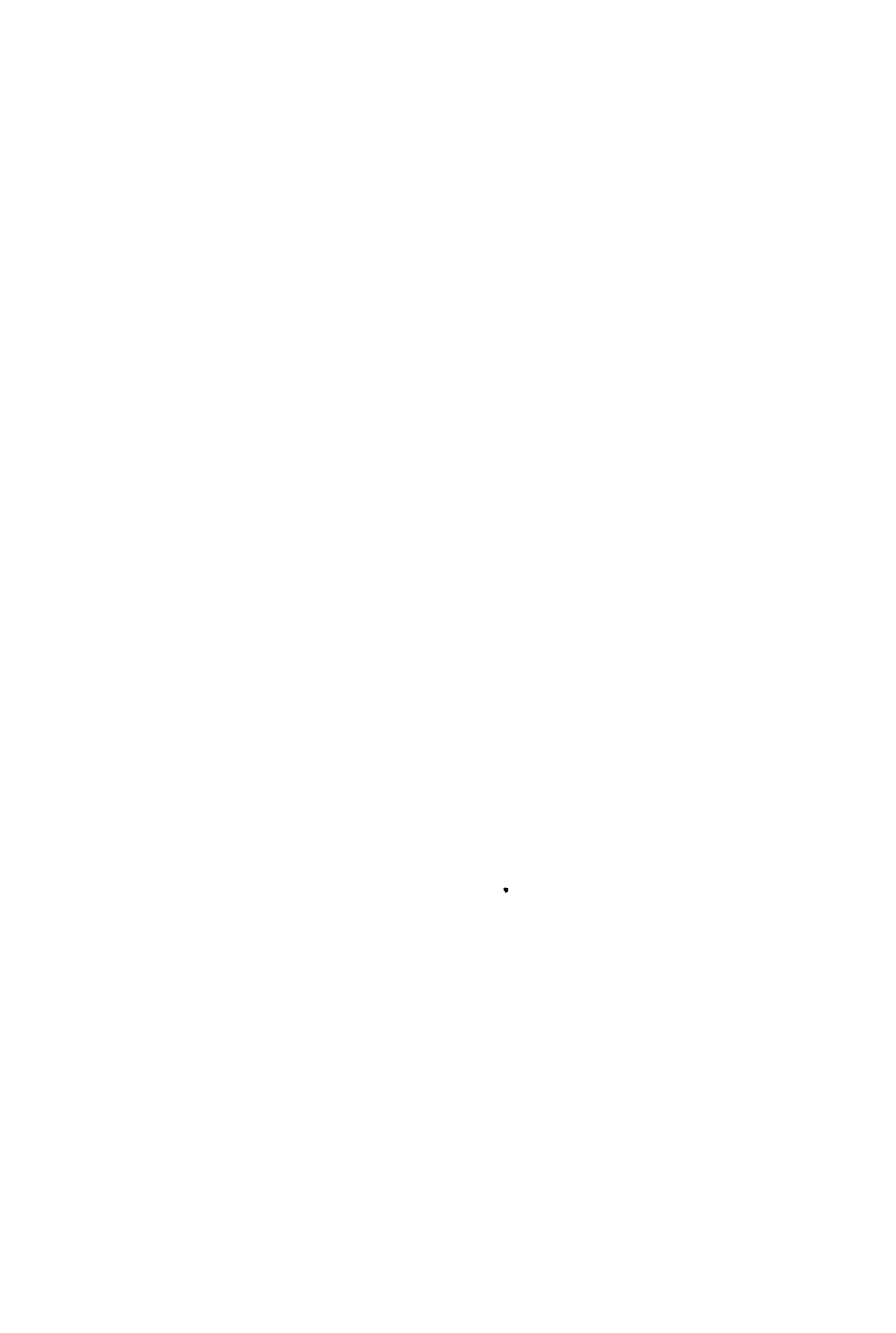
● من الترجمات المنشورة :

- الكنوز العربية فى المكتبة البريطانية (٢٠٠٢) .

- الفن الإسلامى (٢٠٠٦) .

التصحيح اللغوى : محمد القاضى
الإشراف الفنى : حسن كامل



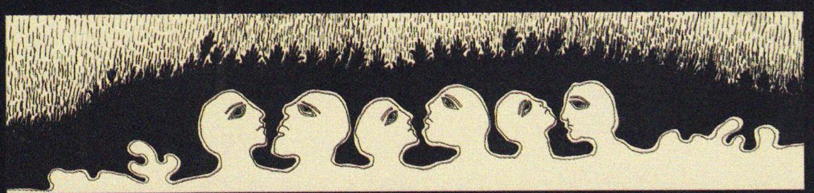






يُعدُّ جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢) واحدًا من أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. وقد أحدثت كتاباته عن "نظرية للعدالة" و"قانون الشعوب" و"الليبرالية السياسية"، وغيرها، دويًّا هائلاً فى الأوساط الثقافية والفكرية منذ فترة السبعينيات من القرن العشرين.

وفى كتابه (قانون الشعوب)، يعالج المؤلف برهافة تحليلية لافتة للنظر ذلك الفصل الدقيق، أو الشبحى، الذى يجعل لمفهوم "الشعوب" سمات تختلف عن سمات "الدول" فنراه يتحدث عن مبادئ قانون الشعوب، وعن السلام الديمقراطى، وعن الشعوب الليبرالية وغير الليبرالية، وعن مبادئ الحرب، وغير ذلك من مفاهيم لا تزال تشغل المهتمين بالنظرية السياسية والفلسفة السياسية المعاصرة على السواء.



تصميم الغلاف: محمد بغدادى